ESPACIOS DEL SABER 27

PAIDÓS



Michel Onfray

Cinismos

Retrato de los filósofos llamados *perros*

Cinismos

Espacios del Saber

1. Paul Virilio, *Un paisaje de acontecimientos.*
2. Jacques Derrida, *Resistencias del psicoanálisis.*
3. Terry Eagleton, *Las ilusiones del posmodernismo.*
4. Simon Critchley y otros, *Desconstrucción y pragmatismo.*
5. Catherine Millot, *Gide-Genet-Mishima.*
6. Fredric Jameson y Slavoj Žižek (prólogo de E. Grüner), *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo.*
7. Nicolás Casullo, *Modernidad y cultura crítica.*
8. Slavoj Žižek, *Porque no saben lo que hacen.*
9. Élisabeth Roudinesco y otros, *Pensar la locura.*
10. Valentin N. Voloshinov, *Freudismo.*
11. Corinne Enaudeau, *La paradoja de la representación.*
12. Slavoj Žižek, *Mirando al sesgo.*
13. Jacques Derrida, *La verdad en pintura.*
14. Gregorio Kaminsky, *Escrituras interferidas.*
15. W. Rowe, A. Louis y C. Canaparo (comps.), *Jorge Luis Borges: Intervenciones sobre pensamiento y literatura.*
16. Raymond Williams (prólogo de B. Sarlo), *El campo y la ciudad.*
17. Massimo Cacciari, *El dios que baila.*
18. L. Ferry y A. Renaut, *Heidegger y los modernos.*
19. Michel Maffesoli, *El instante eterno.*
20. Slavoj Žižek, *El espinoso sujeto.*
21. Alain Minc, *www.capitalismo.net.*
22. Andrea Giunta, *Vanguardia, internacionalismo y política.*
23. Jacques Derrida, *Estados de ánimos del psicoanálisis.*
24. José T. Martínez (comp.), *Observatorio siglo XXI.*
25. Eduardo Grüner, *El fin de las pequeñas historias.*
26. Paul Virilio, *El procedimiento silencio.*
27. Michel Onfray, *Cinismos.*

Michel Onfray

Cinismos

Retrato de los filósofos llamados *perros*

Traducción de Alcira Bixio



Título original: *Cynismes. Portrait du philosophe en chien.*

París, Bernard Grasset, 1993

Esta obra, publicada en el marco del Programa de Ayuda a la Publicación Victoria Ocampo, cuenta con el apoyo del Ministerio de Asuntos Extranjeros y del Servicio Cultural de la Embajada de Francia en la Argentina.

190 ONF
Onfray, Michel
Cinismos, retrato de los filósofos llamados perros.– 1ª ed. – Buenos Aires : Paidós, 2002
240 p.; 21 x 13 cm.– (Espacios del saber)

Traducción de: Alcira Bixio

ISBN 950-12-6527-7

I. Título – 1. Filosofía Contemporánea

Cubierta de Gustavo Macri
Motivo de cubierta: *Scena di baccanale*, Sarcófago en mármol, siglo II d. C. (Museo Farnese)

1ª edición, 2002

Queda hecho el depósito que previene la Ley 11.723
Impreso en la Argentina. Printed in Argentina.

Impreso en Gráfica MPS, Santiago del Estero 338, Lanús, en mayo de 2002
Tirada: 2500 ejemplares

ISBN 950-12-6527-7

Índice

A Marie-Claude Ruel

El cinismo es “lo más elevado que puede alcanzarse en la tierra; para conquistarlo hacen falta los puños más audaces y los dedos más delicados”.

NIETZSCHE, *Ecce Homo*

Prefacio

La filosofía, el maestro y la vida

Aquel año, mi viejo maestro de filosofía antigua me había hecho conocer a Lucrecio y su poema *De natura rerum*. Entonces me dirigí a Roma siguiendo las huellas del pensador de quien, salvo algunas otras pocas cosas, sólo se conoce ese libro. Los datos de su vida son inciertos: ignoramos si trató a Cicerón, lo cual puede haber ocurrido, presumimos que era un poco loco o incluso demasiado, comprobamos que nunca concluyó su obra mayor, imaginamos un suicidio. Eso es todo. Lo que sí sabemos es que vivió en Roma y eso me bastó para sentir deseos de ver el cielo que él vio y de respirar el aire que respiró. Iba yo, pues, a buscar el eco de Lucrecio en el foro romano y las ruinas antiguas.

Lo primero que sentí fue decepción: había allí tantas piedras muertas y silenciosas, tanta confusión y tantos siglos mezclados. Pero la imaginación debe de haber mitigado la indigencia y, bajo un sol ardiente, despreocupado de cualquier orden o cronología, descubrí las tribunas, la columna de Focea, los vestigios del lago Curtius y los templos de Antonino y de Faustino. Los recientes certificados de arte y arqueología antiguos, preparados para la

ocasión, me proporcionaban algún argumento e incluso más de una anécdota. Me enfrentaba a la piedra negra y sus misteriosas inscripciones, que me petrificaban y hechizaban. El calor danzaba alrededor de mí, que, insensible a los visitantes que vagaban por el lugar, por unos instantes creí que en verdad el espíritu de Lucrecio vendría a visitarme. ¿No sería sorprendente que se manifestara?

Imaginaba la grandeza que había precedido a esas ruinas y el movimiento anterior a la desolación. Sobre los peldaños surcados de grietas y las piedras enfermas, los bloques carcomidos y la hierba calcinada, podía percibir el sonido de las sandalias. Los hombres que poblaban las *Sátiras* de Juvenal se volvían así mis contemporáneos: en las callejuelas estrechas y la confusión de los carros, entre el desorden estruendoso del rebaño que no avanza. Más allá, la litera de Liburnia que se desplaza por encima de las cabezas, todavía más lejos los viandantes que se abren paso con los codos y las vigas que es mejor evitar. El alfarero y sus vasijas, el vendedor de pescado con su puesto de aromas penetrantes. Recordaba a Juvenal con el pie aplastado por el zapatón de clavos de un soldado, sus imprecaciones y, en todos los casos, su desagrado. Las descripciones del satírico registraban olores de cocina, humaredas atizadas por niños que se reúnen alrededor del fuego, chasquidos de túnicas que se desgarran, tejas que caen de un techo y hasta un borracho que maldice. No hacía falta mucha imaginación: Roma es la ciudad de las sensaciones del eterno retorno, y Juvenal es un perpetuo contemporáneo.

Poco importa que toda esta fauna haya desaparecido. Las *Sátiras* cuentan acerca de los burdeles y las muchachas fáciles: a dos pasos del Coliseo, al pie de las fortificaciones del teatro antiguo de Claudio, hoy en ruinas, las

mujeres vendían placer, detrás de cortinas mugrientas y rasgadas. Roma, Amor. Siete u ocho hombres esperaban su turno con la paciencia de quien sabe que pronto habrá de satisfacer sus deseos.

Al punto uno comprende qué podía significar la práctica de la filosofía en un foro o en un ágora helenística. Allí donde pasan todos, entre un mercado improvisado y un nicho votivo, el filósofo habla y entrega su palabra al público. Entonces se examinan todas las cuestiones posibles: la muerte y la naturaleza de los dioses, el sufrimiento y el consuelo, el placer y el amor, el tiempo y la eternidad. En medio de los olores y los murmullos, las ráfagas de calor y los perfumes de las piedras caldeadas hasta ponerse blancas, la sabiduría llega a ser un arte.

Toda la potencia de mi antiguo profesor estribaba en su férrea voluntad de ser intempestivo: ignoraba el gabinete y la universidad para persistir en una práctica antigua de la filosofía. Sin preocuparse por las conveniencias y las obligaciones del orden que fuere, hablaba como probablemente lo hacían los filósofos en Roma o en Atenas hace aproximadamente veinte siglos. Procuraba establecer una proximidad con lo real, y exponía actitudes, un arte de vivir y un estilo. Lejos de consistir en la enseñanza de teorías abstractas o en la exégesis gratuita, aguda y tediosa, la filosofía era a sus ojos una estética de la existencia, un espejo capaz de ofrecer variaciones antiguas sobre ese tema. Su filosofía no se nutría de conceptos abstrusos, de nociones bárbaras ni de los galimatías propios de la corporación: su tarea consistía en mostrar maneras de vivir, modos de obrar y técnicas de existencia. La conversión pagana que proponía apuntaba al orden de la vida cotidiana. Conocer a los filósofos que nos enseñaba equivalía a poner en tela de juicio la propia vida.

Con Lucrecio yo descubría el cuadro lúcido, y por lo tanto cruel, de la realidad: una sumisión humillante a la ilusión, al artificio y a las creencias inútiles, un sacrificio constante a los mecanismos de alienación y avasallamiento de las singularidades, a las mitologías gregarias y a todo lo que sitúa a los hombres en un teatro donde la tragedia y la comedia se reparten el dominio. Todo se parcelaba, se despedazaba y quedaba al desnudo a la luz fría y blanca de su ironía.

Los análisis domesticaban, circunscribían y aglutinaban la muerte; el amor perdía sus encantos y era situado en la perspectiva del instinto y las pulsiones; a los dioses se los mandaba a paseo, se los destruía, se los mataba; se disecaban las pasiones. Schopenhauer, Freud y Nietzsche en la época de la conquista de los galos... Con los versos del poema de Lucrecio ante mis ojos, yo aprendía cómo el hombre, solo, podía dar sentido a su existencia: no depender más que de sí mismo, ejercer el dominio sobre sí, trabajar la voluntad y hacer de sí un objeto que habrá de transformarse en sujeto, domesticar lo peor y practicar la ironía. La temática en que se encontraba inmerso Foucault cuando lo alcanzó la muerte.

En la universidad, en cambio, ningún profesor tenía esa preocupación pagana por la construcción de uno mismo: se trataba de analizar la evolución de una noción entre dos fechas, de hacer trabajar la memoria, pero sobre todo de no apelar a la inteligencia. A veces eran ejercicios de iniciación: había que relacionar una idea con el pasado para determinar fuentes y encontrar raíces, o con el futuro, para extrapolar influencias o hacer pronósticos.

Pronto advertí que con el fin de la filosofía antigua desaparecía una manera característica de practicar la disciplina, y que con la llegada de los Padres de la Iglesia, hasta nuestros escolásticos contemporáneos, lo que se nos

ofrecía era mera palabrería, discursos técnicos, a veces brillantes, más a menudo nebulosos, siempre inútiles. La universidad venera esta clase de ejercicios y es adicta a ellos, y desde entonces se ha especializado en la enseñanza del tedio. Dominio en el cual, por lo demás, descuella.

La filosofía antigua se distingue de todas las que la siguieron en que propone ejercicios espirituales con el objeto de producir una transformación en la naturaleza del sujeto que los practica. Al respecto, Pierre Hadot escribió acertadamente: "El fin que procuran todas las escuelas filosóficas con estos ejercicios es el mejoramiento, la realización de uno mismo. Todas las escuelas coinciden en admitir que el hombre, antes de la conversión filosófica, se encuentra en un estado de desdichada inquietud, es víctima de la preocupación, está desgarrado por las pasiones, no vive auténticamente y no es él mismo. Todas las escuelas coinciden también en creer que el hombre puede librarse de ese estado, y puede tener acceso a la vida verdadera, mejorarse, transformarse, y así alcanzar un estado de perfección".[1] No revelaremos el nombre de los contemporáneos para quienes la sabiduría es una preocupación anacrónica y que han hecho de la filosofía un mero juego que permite a los que se regocijan en ella practicar la autosatisfacción en su coto privado.

Yo habría de descubrir, juntamente con los laberintos del pensamiento antiguo, esa extraña paradoja que consiste en que un maestro pueda enseñar a su discípulo a desprenderse de él, a liberarse de él lo más pronto posible. Maestro de libertad al mismo tiempo que maestro de sabiduría. La relación entre maestro y discípulo, también intempestiva, ha pasado de moda. Ahora bien, se trata de

1. Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Études augustiniennes, págs. 47-48.

una relación fundadora. Sin ella no hay pedagogía posible, ni evolución concebible desde la perspectiva de los ejercicios espirituales y de la conversión pagana. El maestro realiza lo necesario para evitar el culto y pone así de manifiesto la distancia que hace posible la relación. Es él quien establece el silencio, y es él quien expresa los gestos, las palabras y los signos. Tiene asimismo a su cargo el empleo pertinente de la dialéctica de tipo socrático, de la burla y la ironía, así como la conciencia clara, sin infatuación, de obrar en el registro de lo electivo, de lo aristocrático (en el sentido etimológico).

Toda la Antigüedad conoció esta relación específica sin la cual no hay sabiduría práctica: hasta los lugares se asocian a los maestros, y así es como recordamos la Academia, el Liceo, el Pórtico o el Jardín. Además, existían las relaciones epistolares que remediaban la falta de proximidad. Con este espíritu, Séneca le escribió ciento veinticuatro cartas a Lucilio, cartas en las que le prodiga consejos, hace observaciones, da respuesta a cuestiones precisas sobre el estoicismo o comenta algún detalle de la vida cotidiana. La relación entre maestro y discípulo le permite al filósofo especificar los ejercicios y proponer los métodos apropiados: el discípulo recibe una enseñanza particular en la que cada momento de su evolución encuentra su justo lugar.

Otra paradoja caracteriza esta complicidad: la que establece un marco de armonía en que expresar la elección, otra práctica intempestiva. En un siglo casi enteramente signado por lo gregario, que ha alentado sin tregua la formación de grupos, bandas y facciones, el ejercicio filosófico de estilo antiguo propone la más refinada reducción de la intersubjetividad: un maestro y un discípulo que en común simpatía practican la amistad como un argumento pedagógico.

En el inicio del curso sobre Lucrecio mi viejo maestro tomó sabiamente la decisión de agradecer a los que vendrían a verlo, y de agradecer más vivamente aún a aquellos que harían economía de visitas y de relaciones. Esta "puesta a distancia" tenía la intención de solidificar las veleidades, endurecer las tentaciones. Su antiguo volumen bilingüe tenía una constelación de marcas de todos los colores: negro, rojo, violeta o azul. La intimidad que había entre las páginas y el viejo profesor revelaba las horas de meditación, de traducción. Al mismo tiempo, yo descubría hasta qué punto podía ser preciosa la relación de una persona con un libro, de un hombre y un pensamiento con un texto que no fuera la Biblia o cualquier breviario. La tapa de su libro se había despegado y muchas páginas de aquel papel amarillento y suave al tacto se esparcían bajo los dedos pues la encuadernación se había aflojado mucho tiempo antes. Junto al volumen, el profesor colocaba un gran reloj de bolsillo, probablemente con su cadena, y la madera del escritorio, que hacía las veces de caja de resonancia de un instrumento musical, amplificaba el tic tac. La pipa y el tabaco completaban el sistema de objetos, y como la habitación era de dimensiones pequeñas, podía olerse el perfume azucarado, de miel y frutos exóticos, dejado por sus bocanadas. Las manos del profesor iban del reloj al libro, de la pipa a las hojas dactilografiadas de su curso, con frecuencia inútiles puesto que se trataba de mostrar la elaboración de un pensamiento, ejercicio que no suele prestarse a la codificación previa. Lucrecio se transformaba entonces en un contemporáneo, y sus palabras parecían salir como un eco y encontrar su actualidad en un lenguaje completamente moderno y cotidiano.

En invierno, desde la ventana, yo veía pasar los automóviles y sus estelas de luz amarilla en el frío de la no-

che. La marea avanzaba silenciosa al ritmo de los semáforos tricolores que proyectaban su luz sobre el asfalto. Y en el quinto piso de la universidad, al final de la jornada, Caen se esfumaba hasta desaparecer mientras la voz de mi maestro evocaba el foro romano, las calles de Juvenal y los monumentos del imperio.

Una vez terminada la clase, el profesor reunía apresuradamente sus papeles, abandonaba el aula a grandes pasos y dejaba a su auditorio –cuatro o cinco alumnos, rara vez más– envuelto en el encanto. Quedaban, tras el curso, los ecos: las ideas del poema epicúreo seguían su camino, producían sus efectos y hacían que en mi dormitorio de la ciudad universitaria yo consultara los pesados volúmenes indicados en la bibliografía. Por supuesto, trataban de Lucrecio y su libro, pero les faltaba la sustancia: la preocupación pagana por la modificación de uno mismo. Largos tratados sobre el clinamen, el atomismo o la teoría de los colores. Nada muy apasionante: el encanto desaparecía, las sumas universitarias adormecían los fulgores y anestesiaban los rasgos del filósofo. Ya no me hablaban del mismo pensador ni de la misma obra. Por más que volviera al texto de Lucrecio o a los apuntes tomados durante la clase e intentara una posible restitución, todo era inútil. Para captar las vetas o percibir la naturaleza engalanada de las páginas hacían falta el ojo del maestro, su voz y su comentario. Era como un hilo de Ariadna en un laberinto que, en su desenvolvimiento, esconde una función fundamental y hasta indispensable.

A veces, después de la clase, el profesor me invitaba a charlar en su escritorio, a comentarle mis lecturas o mis investigaciones. Lleno de emoción, yo lo seguía por los pasillos que conducían a una habitación muy pequeña, situada en el último piso del edificio de Humanidades. Él avanzaba rápidamente, dando zancadas y haciendo mu-

chos ademanes. Desde que salía del aula comenzaba a hablar y sólo se detenía al invitarme a entrar en el antro...

La superficie que utilizaba para escribir aparecía despejada, limpia: él estaba allí de paso y no había razón alguna para demorar el trabajo que tenía entre manos. Una vitrina pequeña le permitía exponer algunos libros, obsequio de sus amigos, interesados como él por la filosofía antigua. Pero los volúmenes servían también de apoyo a una serie de postales llegadas de diversos lugares y algunas fotografías recortadas de revistas o periódicos: todas mostraban monumentos del imperio. Piedras arrojadas sobre terrenos calcinados por el sol, templos de ruinas blancas que absorbían la luz enceguecedora del Mediterráneo y coliseos devastados por el tiempo, como abandonados a los fuegos de la guerra.

En esa pequeña habitación, el profesor me mostró una fotografía hallada por su hija que luego terminó ilustrando la tapa de *Vivre et philosopher sous les Césars*, el libro que por entonces estaba escribiendo: en ella el foro romano había sido captado en medio de una fresca bruma matinal, y al fondo se recortaban algunos monumentos envueltos en una luz que hacía pensar en el fulgor de los días posteriores al apocalipsis. Me habló de Roma, de su primer viaje a esa ciudad y de las numerosas visitas que siguieron, me recomendó el libro de Matzneff sobre el suicidio entre los romanos y me invitó a leer las páginas que éste dedica a Montherlant y a la dispersión de las cenizas del autor del *Treizième César* en los lugares simbólicos de la Ciudad Eterna. Entonces también intercambiamos fragmentos de la vida privada: su deportación, su amistad con el padre Touillard, plotiniano intempestivo; su pasión por el órgano y los collages de estilo surrealista; su gusto por el bordeaux, su decepción ante Esparta, ocupada por refinerías griegas; la historia de su Mont-

blanc y las travesuras de su perro, Kador. Por mi parte, le hablaba de mi padre, de los libros que leía, de mi infancia, de la pobreza, de Schubert (que era para mí una revelación), de la amistad entre los romanos. Él me preguntaba por mis lecturas recientes y disfrutaba al verme emprender el descubrimiento de Luciano de Samosata o de los *Epigramas* de Marcial. Entre Petronio y Ovidio, me sugería leer las *Memorias de Adriano* o a Frédéric Dard, por quien sentía verdadera pasión.

A veces me comentaba sus trabajos e investigaciones. Para los *Estudios filosóficos* estaba preparando aquel semestre un artículo sobre el suicidio por temor a la muerte practicado por los antiguos. Cuando recordé que yo mismo había redactado una ficha sobre los numerosos casos de muerte voluntaria encontrados durante mis lecturas de textos antiguos, me animé a manifestárselo y él, con toda naturalidad, me pidió que se la facilitara para comparar, confirmar y hasta completar sus propios datos. Luego, durante nuestro intercambio epistolar, me pidió autorización para utilizar dos referencias de mi ficha que se le habían escapado, cosa que acepté con gran placer y también con gran orgullo. Cuando su artículo apareció publicado con el título *Gribouille et la mort*, recibí un ejemplar dedicado y en una nota descubrí mi nombre y el agradecimiento por "dos referencias tan generosamente comunicadas". ¿Hay manera más pedagógica de enseñar a practicar el reconocimiento? Otros fueron menos refinados...

En esa misma pequeña oficina, que me cuesta imaginar cumpliendo hoy alguna otra función, mi profesor me reveló un día un proyecto que tenía la intención de llevar a cabo con algunos de sus colegas y que consistía en producir una serie de libros sobre las relaciones entre vida y filosofía, y saber y poder, desde la Antigüedad hasta

nuestros días. Entonces yo tenía poco más de veinte años y él me propuso escribir el volumen dedicado al período medieval. Como ignoraba todo del latín, del período y de sus filósofos, me vi obligado a declinar el ofrecimiento, aunque me sentí orgulloso de que se me considerara digno de tal empresa. La infancia y la adolescencia de la que acababa de salir habían estado colmadas de malos augurios abocados a persuadirme del carácter gratuito de mi existencia.

Había sido formado por curas deshonestos, degradados por los vicios y fanáticos de un sadismo avaro. Uno arrastraba siempre consigo olores repugnantes de suciedad, otro nunca perdía la ocasión de prodigar caricias untuosas o gestos de pederasta, un tercero sólo se expresaba mediante eructos, vociferaciones y aullidos que solía amenizar con golpes propinados según la gravedad de sus crisis. Todos compartían la devoción por el ideal ascético y no se abstenían de ningún recurso para destilar mala conciencia y culpabilidad. La pensión invitaba a las prácticas solitarias de la sexualidad, y las sesiones del confesionario –durante las cuales yo tenía la costumbre de leer la lista casi completa de mis pecados para evitar la desdicha de olvidar alguno– prometían a los pequeños onanistas que éramos entonces un caos genético, una mutación de nuestra especie. Por lo demás, su labor trataba de inspirar el temor y el terror del más allá, la sumisión a las autoridades y el sacrificio a los lugares comunes de todos los tiempos.

El único libro que habían conocido aquellos curas y que habían tiznado de grasa y suciedad era el breviario. Regularmente teníamos derecho a alguna decocción de este brebaje, primero indigerible y muy pronto diurético y carminativo. La ventaja que ofrecía semejante pedagogía consistía en formar inadvertidamente a los anticleri-

cales más feroces. Como es fácil imaginarse, pronto estuve saturado. Todo lo que, de cerca o de lejos, se parecía al desprecio del cuerpo, al temor a la muerte y a los terrores asociados a lo divino terminó primero por irritarme y finalmente por hacerme sonreír. Lucrecio fue el antídoto contra este envenenamiento de tipo veterinario.

A manera de libro de texto, mi viejo maestro recurría pues a *De natura rerum*. En él descubrí un pensamiento materialista ateo, una ética pragmática, una manera eficaz de poner en evidencia la falsedad y un claro desdén por la condena eterna y el pecado, la falta y la mortificación, el infierno y la culpabilidad. Lucrecio enseña una moral de la pacificación consigo mismo y el reencuentro con la propia sustancia atómica. El epicureísmo me demostraba que un pensamiento que estuviera más allá del cristianismo era posible, y el poema del filósofo latino enseñaba una ética sin Dios, lo que Gilles Deleuze llama el ateísmo sereno propio de una "filosofía para la cual Dios, su inexistencia e incluso su muerte no son problemas, sino que por el contrario constituyen las condiciones necesarias para el surgimiento de los verdaderos problemas".[2] El espacio abierto a mis pies podía colmarse: hacía falta una ética de recambio, un pensamiento pagano.

El segundo encuentro con las ideas antiguas se produjo a través de Plotino, cuyas *Enéadas* reemplazaron a *De natura rerum*. El tema del curso del año siguiente fue la *Vida de Plotino* de Porfirio. A pesar del abismo que separa los dos pensamientos, encontré allí la misma preocupación por lo concreto, por la vida cotidiana, y la voluntad de promover una existencia filosófica. Por cierto, la mística plotiniana no me entusiasmaba en absoluto: la procesión, las hipóstasis, la idea del Bien, tan misteriosa y asimismo

2. Gilles Deleuze, *De Périclès à Verdi*, pág. 7.

tan religiosa, me recordaban demasiado a una especie de catecismo conceptualizado. Pero mi viejo profesor, que conocía de memoria los vericuetos de los tratados neoplatónicos, realizó una lectura del texto inaugural de Porfirio que remitía, una vez más, a la pertinencia del proyecto antiguo: practicar ejercicios espirituales, formar una conciencia, seguir una metodología de la metamorfosis, preocuparse por las cosas cercanas, asumir una perspectiva voluntarista, combinar la ética y la estética –"no dejes de tallar tu propia estatua",[3] enseña Plotino–, y sustraerse a lo banal.

Las ascesis antiguas me seducían: los estoicos, los epicúreos y los alejandrinos, por cierto, pero también la figura de Sócrates y los jóvenes socráticos, e incluso los filósofos marginales de la época. Sócrates, por supuesto, sólo puede ser fascinante para quien busca la coherencia más allá de las perspectivas de Platón. ¿Cómo no coincidir, en mayor o menor medida, con quien afirma: "Nada de lo que preocupa a la mayor parte de la gente me interesa: las cuestiones de dinero, de administración de los propios bienes, las especulaciones del estratega, los éxitos oratorios, las magistraturas, las intrigas, las funciones políticas. No he seguido esa senda, sino aquella en la que pueda hacer el mayor de los bienes a cada uno de vosotros en particular, tratando de persuadiros de preocuparse menos por lo que uno tiene que por lo que uno es, a fin de hacerse lo más excelente y razonable posible"?[4]

También llegué a apreciar a Marco Aurelio por las páginas que dedica en su primer libro, los *Pensamientos para mí mismo*, a hacer un balance de aquello y aquellos de quienes se siente deudor: sus abuelos, sus padres, sus

3. Plotino, *Enéadas*, I, 6.9.7.
4. Platón, *Apología de Sócrates*, 36 C.

amigos y maestros, a quienes dice deberles la calma y la fuerza, la liberalidad o la grandeza, la independencia o el dominio. El ejercicio es delicado y al mismo tiempo estético: reconocer y revelar a sus maestros, sus ejemplos o sus modelos permite advertir que el autor asigna a la memoria una virtud arquetípica.

Mi profesor había hecho suyo el pensamiento de Plotino mientras simultáneamente enseñaba la distancia. Nada le habría parecido más descabellado que intentar convertirnos a la filosofía neoplatónica. Aunque era la suya, él se limitaba sencillamente a colaborar para que cada uno encontrara su propio camino. La mía no estaba de ese lado: el método me convenía, pero el contenido me irritaba. Emprendí entonces otras incursiones en la historia de las ideas antiguas. Los volúmenes de *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres* son, en este sentido, fuentes inagotables. Allí uno descubre a los siete sabios, a Sócrates y sus discípulos, a Platón y los miembros de la Academia, a Aristóteles y la cohorte peripatética, a los estoicos y los pitagóricos, a los escépticos y –la palabra es bella– a los aislados, a Epicuro, pero también a aquellos que pronto habrían de seducirme: los cirenaicos, discípulos de Aristipo, y los cínicos, de quienes Diógenes de Sínope es la figura emblemática. La doxografía propone un viaje sin igual por varios siglos de pensamiento griego recorriendo las vidas, las obras y los comentarios que suscitaron más de ochenta filósofos. También fue mi maestro quien me recomendó esta lectura, suerte de Biblia pagana colmada de detalles tan sabrosos como dignos de ser tomados con la mayor seriedad.

Al mismo tiempo que en mi imaginación caminaba junto a Aristipo y Diógenes, descubría el vacío y el silencio bibliográfico sobre estas cuestiones: en las fichas y los anaqueles encontraba nada o muy poco sobre el tema.

Los cirenaicos y su placer erigido en regla, y los cínicos y su práctica metodológica de la subversión no parecían ser merecedores del interés universitario.

De Aristipo, Diógenes Laercio decía que sabía gozar del instante presente y que consideraba los placeres del cuerpo superiores a los del alma. Frecuentaba alegremente las casas de placer, vivía con una joven cortesana y confesaba abiertamente su pasión por la buena mesa, la gula y la diversión. También sabemos que bailaba en las fiestas vestido con ropas de mujer. Pero sobre todo había un detalle que aumentaba la simpatía que despertaba en mí: amaba los perfumes, mientras tantos otros filósofos parecían haber sufrido de amputación de la nariz. En el plano teórico, los cirenaicos enseñaban que el "placer es un bien, aun cuando proviene de las cosas más vergonzosas". Todo esto bastaba para causar embolias y sofocones a los tristes señores de la universidad: si se sitúa demasiado cerca de lo real, un filósofo es condenable; si es demasiado útil para la vida, se lo descalifica.

Los eruditos y los afectados señores de la universidad francesa mantienen el mismo silencio sobre los gnósticos y, entre ellos, los licenciosos. Únicamente el libro de Jacques Lacarrière sobre este asunto brinda información útil. Tampoco se enseñan esas singulares corrientes de la Antigüedad tardía, no obstante ser ricas en detalles sobre cómo el cristianismo llegó a ser la ideología dominante y sobre los métodos empleados para reducir los márgenes y las heterodoxias. Por supuesto, prefieren comentar las *Confesiones* de San Agustín o delirar sobre las disertaciones del obispo de Hipona, antes que seguir a Simón el Mago, cuya sagacidad lo hacía vivir en unión libre con una treintena de parejas que practicaban todo tipo de intercambios: he aquí una manera convincente de practicar

el amor al prójimo... ¿Cómo resistirse a semejante gestión del *ágape*? Los gnósticos de Tolomeo, los amigos de Simón, se nutrían de los alimentos destinados a los dioses, practicaban el incesto y defendían las fornicaciones más deportivas y audaces. Las sectas de los ofitas y los setianos practicaban la sodomía o modo de rito iniciático. ¡Cómo no nos inspiramos en esto para distribuir los grados universitarios a los impetrantes de toda clase! La felación estaba integrada a los ritos de intersubjetividad. ¡Cómo sería necesario hacer de esto virtud en los recintos, en los lugares de culto del saber francés! El lesbianismo tenía todas sus cartas de nobleza para manifestar la fraternidad y la proximidad. ¿Cuándo habrá semejante sabiduría en la Sorbona? Por su parte, los barbelognósticos eran fanáticos del semen y lo consumían con apasionamiento. Cuando un coito no se interrumpía con la diligencia del caso y se iniciaba la gestación, los miembros de esta secta no se inquietaban en absoluto y extirpaban el feto con los dedos antes de comérselo. ¡Cuánto más convincentes serían nuestros nihilistas actuales si expresaran de manera semejante el disgusto que les inspira el inconveniente de haber nacido!

Mi viejo maestro no sentía ninguna simpatía por este desenfreno de argumentos *ad hoc*... ahora bien, como se comprenderá, de lo que se trata es de promover el efecto subversivo. Todo radica en el tono que se emplee. Saludemos al pasar a los euchitas, a causa de su sabiduría: repudiaban el trabajo y pasaban la mayor parte del tiempo sin hacer nada. Cuando no sucumbían al *dolce far niente*, se dedicaban a bailar y a consumir estupefacientes. Jacques Lacarrière precisa, a manera de conclusión: "Sólo los gnósticos osaron hacer estallar el polvorín y afirmar que, para ser eficaz, toda sublevación, toda oposición al mundo, toda pretendida liberación espiritual o

social debe liberar primero el sexo".[5] Luego lamenta que en la historia de las rebeliones y las acciones subversivas, nunca se haya marchado en esa dirección, y finalmente agrega que ninguna revolución "logró acrecentar la conciencia libertaria del hombre".[6]

Entre los cirenaicos y los gnósticos la protesta adquirió la forma del cinismo. También en este caso fue mi profesor quien me indicó los artículos que convenía leer y me recomendó la preciosa edición de Léonce Paquet que ofrece, aún hoy, la doxografía más completa sobre el tema. Sin ella sería imposible concebir cualquier trabajo sobre la cuestión.

Creo que fue en una carta fechada hace aproximadamente diez años donde mi profesor hizo referencia a una frase de Demetrio el Cínico. Invitándome a hacer caso omiso de las declaraciones de tal o cual imbécil, escribió: "Haga como Demetrio, quien decía de las personas que carecen de cultura: 'da lo mismo que hablen o se tiren pedos'". Encontré en esa cita una de las primeras anécdotas cínicas que incitan a la meditación y proponen una ética con una impresionante economía de palabras. Otra carta me permitió obtener información más amplia sobre aquellos filósofos, tan hábiles para enseñar sin dejar de divertir. Al poco tiempo de haber leído la recopilación preparada por Léonce Paquet, sentí que los cínicos llegarían a serme familiares y que yo habría de convertirme a sus virtudes subversivas.

Primero, elegí entre todos ellos a Diógenes; luego descubrí, sin sorprenderme demasiado, que los magros comentarios suscitados por los cínicos eran tendenciosos: tanta originalidad y excentricidad despertaban des-

5. Jacques Lacarrière, *Les Gnostiques*, pág. 111.
6. *Ibíd.*, pág. 145.

confianza. Más tarde comprobé que se descalificaba al hombre de Sínope a favor de Antístenes, más presentable, menos excesivo y, por lo tanto, más apto para ser estudiado en un curso académico. La manía clasificatoria convertía al cinismo en un precursor del estoicismo. La constelación de los jóvenes socráticos habría dado origen a un linaje que, a través de Zenón de Citio, habría desembocado en el primer estoicismo. Diógenes se convertía así en un epifenómeno molesto que había que reducir y hasta destruir: y eso fue lo que se hizo en principio en nombre de la moral y las buenas costumbres, y luego de la ciencia y de la seriedad filosófica. Por un lado, los émulos de Victor Cousin; por el otro, los de Hegel. Ahora bien, Émile Bréhier ha desarrollado una idea extremadamente interesante sobre el tema. Lejos de las preocupaciones relativas a las escuelas y las filiaciones y de los debates estériles sobre los precursores y la fuentes, Bréhier afirma: "En la historia de la filosofía, siempre conviene remitirse a los esfuerzos intelectuales de los individuos; sería vano buscar en ella tipos de sistemas, clases de conceptos fijos y rígidos que habría que tomar o dejar de lado y que deberían sucederse según un ritmo definido; sólo existe el pensamiento individual, que recibe influencias de otros pensamientos individuales y obra a su vez sobre otros".[7] Tal es el caso del cinismo, que opera menos como una escuela que como una constelación de figuras singulares. En mi opinión, Diógenes lleva a la incandescencia la subversión característica de ese estilo. Ni siquiera me parece importante verificar la autenticidad de ciertos fragmentos: no tengo la aptitud ni el placer de juzgarla. Me importan el tono, el espíritu.

7. Émile Bréhier, "Introduction au stoïcisme", en *Les Stoïciens*, pág. LXVI.

De mi viejo profesor aprendí entonces la libertad de espíritu y la independencia, el gusto por una filosofía práctica y concreta, la provocación en relación con los poderes, la desconfianza hacia las instituciones que se apoderan del pensamiento a fin de volverlo lo más aséptico posible y avasallarlo. Finalmente, le debo además una irrefrenable aversión por todos los escolásticos contemporáneos. Me abstendré de hacer la lista. Desde hace aproximadamente diez años, mi profesor y yo mantenemos una correspondencia en la que intercambiamos opiniones que rara vez coinciden en los detalles pero que siempre convergen en las cuestiones de fondo. A veces me animo a hablarle de amistad, pero sé cuánto hay que desconfiar de las palabras. Un último pormenor: su nombre es Lucien Jerphagnon. Ya no dicta clases, pero aún puede leérselo.[8] Por supuesto, estas páginas le están dedicadas...

8. Lucien Jerphagnon ha publicado más de cincuenta artículos en diversas revistas, y más de quince libros. Entre ellos, algunos tratan sobre la cuestión del mal, sobre Pascal, sobre la banalidad (tema de su tesis) y sobre Jankélévitch. Se le debe asimismo la dirección de una *Histoire des grandes philosophies* y un *Dictionnaire des grands philosophes*, editado por Privat. En cuanto a su obra sobre la Antigüedad, además de una monumental *Histoire de la Rome Antique* (Tallandier, 1989), publicó también *Vivre et philosopher sous l'Empire chrétien*. En 1988 escribió *Caïus. Le dernir verdict*, un ensayo con forma novelada al que había antecedido *Julien, dit l'Apostat* (Seuil, 1986). Su último libro es *Histoire de la pensée. Antiquité et Moyen Âge* (Tallandier, 1989). Mélanges acaba de dedicarle un volumen titulado *Du banal au merveilleux* (Cahiers de l' E.N.S. de Fontenay, 2 vols., 1990).

Incipit comedia

Observemos a Teofrasto retratar a un cínico: es un hombre que maldice y tiene una reputación deplorable. Es sucio, bebe y nunca está en ayunas. Cuando puede hacerlo, estafa y golpea a quienes descubren el engaño antes de que puedan denunciarlo. Ninguna actividad le repugna: será patrón de una taberna y, si es necesario, encargado de un burdel, pregonero e incluso, si se quiere, recaudador de impuestos. Ladrón, habituado a las comisarías y a los guardias civiles, a menudo se lo encuentra, locuaz, en la plaza pública, a menos que se convierta en abogado de todas las causas, aunque sean las más indefendibles. Prestamista con fianza, tiene además la soberbia de un mafioso y no cuesta mucho imaginarlo como el gángster emblemático: "Puede vérselo haciendo su ronda –escribe Teofrasto–, entre los taberneros y los vendedores de pescado o salazones, para cobrar sus ganancias".[1] Para completar el cuadro, no olvidemos que el cínico deja sin sentir vergüenza que su madre se muera de hambre...

1. Teofrasto, *Caracteres*, VI.

Como se comprenderá, este cinismo no es el nuestro. Ésta es la acepción más difundida y común. El cinismo de Diógenes, el filósofo oriundo de Sínope, es antes bien una farmacopea contra este cinismo vulgar.* El cinismo filosófico propone una gaya ciencia, un alegre saber insolente y una sabiduría práctica eficaz: "Tras la causticidad de Diógenes y su intención de provocar, percibimos una actitud filosófica seria, tal como puede haber sido la de Sócrates. Si se dedicó a hacer caer una tras otra las máscaras de la vida civilizada y a oponer a la hipocresía en boga las costumbres del 'perro', ello se debe a que Diógenes creía que podía proponer a los hombres un camino que los condujera a la felicidad".[2] Diógenes se erige pues en médico de la civilización cuando el malestar desborda las copas y satura la actualidad.

Hoy es perentorio que aparezcan nuevos cínicos: a ellos les correspondería la tarea de arrancar las máscaras, de denunciar las supercherías, de destruir las mitologías y de hacer estallar en mil pedazos los bovarismos generados y luego amparados por la sociedad. Por último, podrían señalar el carácter resueltamente antinómico del saber y los poderes institucionalizados. Figura de la resistencia, el nuevo cínico impediría que las cristalizaciones sociales y las virtudes colectivas, transformadas en ideologías y en conformismo, se impusieran a las singularidades. No hay otro remedio contra las tiranías que no sea cultivar la energía de las potencialidades singulares, de las mónadas.

* Véase el apéndice titulado *Fragmentos de cinismo vulgar.*

2. Goulet-Cazé, M.-O., *L'Ascèse cynique. Un commentaire de Diogène Laërce*, VI, 70-71, Vrin, pág. 22.

La máxima del cínico es "no ser esclavo de nada ni de nadie en el pequeño universo donde uno halla su lugar".[3] Su voluntad es estética: considera la ética como una modalidad del estilo y proyecta la esencia de éste en una existencia que se vuelve lúdica. Todas las líneas de fuga cínicas convergen en un punto focal que distingue al filósofo, no ya como un geómetra, sino como un artista, el escenógrafo de un gran estilo. Diógenes es uno de estos experimentadores de nuevas formas de existencia.

¿Debería sorprender entonces que el hombre de Sínope marchara hacia atrás en el teatro, saliera por la puerta de entrada y respondiera a quienes se inquietaban ante semejantes actos: "Me esfuerzo por hacer lo contrario de lo que hacéis todos vosotros en la existencia?".[4] Guiado por ese propósito, prefería perfumarse los pies antes que la cabeza, "pues –decía– el perfume derramado en la cabeza se pierde en el aire, mientras que, desde los pies, se eleva hasta mis narices".[5] Más que las anécdotas en sí mismas, conviene ver en estos relatos el proyecto cínico de transmutación de los valores.

Después de su muerte, que algunos atribuyen a la ingestión de un pulpo crudo, mientras otros prefieren la versión del filósofo que se dejó morir reteniendo la respiración –manera emblemática de morir para alguien que pasó su vida asegurándose de que no le faltara el aire, salvo que haya sucumbido a la mordedura de un perro al que le disputara un trozo de carne fresca...–, Diógenes fue representado en numerosos monumentos conmemorativos de pequeñas dimensiones diseminados

3. Paquet, L., *Les Cyniques grecs. Fragments et témoignages*, Édition de l'Université d'Ottawa, pág. 12.

4. Diógenes Laercio, VI. 64, y Estobeo, *Florilegio*, M. 4.84.

5. *Ibíd*, Vi. 39.

aquí y allá. En uno de ellos puede leerse este epigrama anónimo: "Recibe a este sabio, ¡oh barquero de aguas amargas! Él desnudó la vida y juzgó nuestras quimeras...".[6]

6. *Antología Palatina*, VII, 63.

1. Emblemas del perro

Un asno decía hace ya mucho tiempo a un anciano: “Nuestro enemigo es nuestro amo”.[1] Como bien se sabe, los animales son expertos en sabiduría: busquemos la verdad cerca del burro, porque con frecuencia al filósofo se lo espanta con rebuznos y mugidos. Hermano de Esopo, Nietzsche, en su *Zaratustra*, hace deambular a su héroe entre tarántulas y hienas, enjambres de palomas y camellos de carga. ¿Y qué decir de la vaca multicolor?[2]

En el zoológico filosófico que confina a Cafarnaúm, Diógenes, zoólogo confirmado y vagabundo de lujo, es un personaje sin par que brilla por una capacidad evidente. Todo su pensamiento aparece expresado, en mayor o menor medida, a través de las bestias a quienes se les reserva la mejor de las suertes.

En algún lugar de Estagira, en Tracia, Aristóteles descansa en su cuna mientras Diógenes ejecuta las gracias que le valdrán la notoriedad. Heroico y mediático, Sócrates ya ha muerto, y Platón continúa siendo su con-

1. Jean de la Fontaine, “El viejo y el asno”, *Fábulas*, VI. 9.
2. Nietzsche, *Así hablaba Zaratustra*, *passim*.

temporáneo. Así es que encontraremos a los dos hombres vinculados por un gallo desplumado, un invertido o una ensalada...

El austero y autoritario filósofo de *La República* ya ha hecho de Diógenes "un Sócrates furioso".[3] Es cierto que el cínico se enorgullece de imitar a los perros más audaces y más incisivos. Evolucionando en el bestiario de La Fontaine, Diógenes sería pariente del lobo que fustiga al perro por obtener su pitanza cotidiana pagando el alto precio de su libertad y su autonomía.

Antístenes, a quien se considera el padre fundador de la escuela cínica, fue llamado "el Verdadero Can".[4] La etimología confirmará el parentesco del animal y la escuela (*cynós*: "perro" en griego), y en el concepto podrá hallarse un misterioso perro brincando bajo el sol y las estrellas de Atenas.

Hay múltiples razones que hacen justicia al término. Los filósofos de la Antigüedad tenían la costumbre de dar sus lecciones en sitios particulares que se asociaban a la corriente filosófica. Así existieron la Academia y el Liceo, en los casos de Platón y de Aristóteles, y el Jardín en el caso de Epicuro. A manera de burla, Antístenes habría de elegir, en las afueras de la ciudad, un espacio independiente de ella. Desde el punto de vista de un urbanismo simbólico, el cínico decidió escoger un lugar lindero con los cementerios, los extremos, los márgenes. El Cinosargo concentraba toda la fuerza del emblema: estaba situado en lo alto de una colina, fuera de la ciudad, cerca del camino que conduce a Maratón. Durante un sacrificio ofrecido a Hércules, el dios preferido de los iniciados en la filosofía de Diógenes, un pe-

3. Diógenes Laercio (en adelante D. L.), VI. 54.
4. D. L, VI. 13.

rro blanco, venido de no se sabe dónde, se habría apoderado con eficaz celeridad del trozo de carne destinado al dios. Rivalizar en impertinencia y ganarle de mano a los oficiantes era razón suficiente para situar al animal bajo auspicios favorables. Habiendo interrogado al oráculo sobre lo que convenía hacer, el sacrificador habría recibido la orden, o quizás el consejo, de erigir un templo en el lugar para celebrar al perro y su rapiña simbólica.

En el Cinosargo se encontraban los excluidos de la ciudadanía, aquellos a quienes el azar del nacimiento no había hecho dignos de tener acceso a los cargos cívicos. De modo que la escuela cínica vio la luz en los suburbios, lejos de los barrios ricos, en un espacio destinado a los excluidos, a aquellos a los que el orgullo griego había dejado de lado. Obsesionados por su código de nacionalidad, los ciudadanos redoblaban el desprecio por los advenedizos. Bajo el arcontado de Euclides, contemporáneo de Antístenes en la flor de la edad y de Diógenes cuando tenía alrededor de diez años, la reacción se hacía sentir incluso con insistencia...

Otros especialistas en la Antigüedad griega vinculan el Cinosargo con el can ágil o brillante: Cerbero, el verdadero perro. Habitante de la Laguna Estigia, guardián de los Infiernos, Cerbero despedazaba a los mortales que tenían la mala idea de ir a ver qué ocurría más allá de la muerte y era también el compañero doméstico de Hércules, quien, como se sabe, era tenido en gran estima por Diógenes y sus compinches. Por añadidura, la bestia era tricéfala, lo cual multiplicaba los peligros para los hipotéticos amos. Tenía el cuello erizado de serpientes, cosa que no podía más que disuadir a los amantes de las caricias, y sus dientes eran capaces de provocar mordeduras como las de las víboras... ¿Es necesario extenderse más sobre las cualidades del moloso?

Finalmente, debemos decir algunas palabras acerca de las estrellas... Los cínicos eran grandes frecuentadores de la *noche a la luz de la luna. Geógrafos de la Vía Lactea,* sabían, porque eran personas cultivadas, a qué se llamaba la Constelación del Can: una estrella –la más brillante– que aparece el 27 de julio y augura tiempos caniculares, con sol extremadamente ardiente y sequía absoluta. Según la *Historia natural* de Plinio, "en esta estación, los perros enfurecidos por la canícula"[5] muerden indiscriminadamente a sus víctimas, con lo cual les infligen inquietantes hidrofobias. Amantes del Apocalipsis, los cínicos también se habrían interesado por aprender de Aristóteles que, con esta constelación, "comienza el período del año en el que el fuego del sol se aproxima más peligrosamente a la tierra".[6]

Lo cierto es que, independientemente de que se tratara de un perro blanco ladrón de carne, de Cerbero del Hades o de un cuerpo celeste, al cínico le gustaba llamarse perro sencillamente porque sentía una particular inclinación por las virtudes del animal. No es este perro el faldero dócil, sumiso y satisfecho, que vive protegido junto a amos tan ahítos como él; por el contrario, el cínico desconoce la correa, la casilla y la pitanza regular adquirida al precio del conformismo. "¿Qué clase de perro eres tú? –le preguntaron a Diógenes–. Cuando tengo hambre –respondió– soy un maltés, y saciado, soy un moloso: dos razas que la mayor parte de la gente elogia, pero que pocos se animan a seguir en la caza por temor al esfuerzo".[7] De modo que, para los lugares comunes y las mitologías seculares, se trataba de un sabueso.

5. Plinio, *Historia natural*, II y VIII.
6. Aristóteles, *Problèmes*, XXVI, 12.
7. D. L., VI. 55.

A semejanza del perro, los cínicos comían en la plaza pública, porque se negaban a obedecer el ceremonial de las comidas con sus horarios, sus lugares establecidos y sus hábitos. Entregados al azar de los zarzales que les suministraban bayas silvestres o de las fuentes que proveían generosamente agua fresca y clara, los cínicos se alimentaban a voluntad, según las oportunidades. A quien un día le reprochara comer afuera, a la sombra, pero a la vista de los paseantes, Diógenes le replicó: "¿Y qué hay de malo en ello? Sentí hambre en la plaza pública...".[8] Si el argumento *ad hominem* no bastaba, Diógenes recurría a la lógica o a la retórica, sazonándolas con ironía: "Si desayunar no tiene nada de absurdo, tampoco está fuera de lugar hacerlo en público; de modo que, si desayunar no es absurdo, no es desatinado hacerlo en la plaza pública".[9] Por último, cuando a alguien no le bastaba una demostración expresada en actos o en conceptos, Diógenes optaba por la invectiva o el insulto. Así, a los curiosos que lo trataban de perro por sus prácticas alimentarias exhibicionistas, les contestaba: "Vosotros os parecéis más a los perros, puesto que me rodeáis mientras como".[10]

También se comportaba como perro Diógenes cuando satisfacía sus necesidades sexuales con la misma espontaneidad con que calmaba su hambre... y también con la misma flema. En la plaza pública, burlándose de los paseantes horrorizados, cuando le faltaba una compañera se esmeraba particularmente en prodigarse su placer solitario mediante las técnicas consabidas. Uniendo la palabra al gesto, ofrecía uno de los aforismos de su selección: "Si solamente pudiera –decía– poner fin a mi

8. D. L., VI. 58.
9. D. L., VI. 69.
10. D. L., VI. 61.

hambre y mis necesidades frotando así mi vientre".[11] Hermana en la filosofía de los cínicos más populares, Hiparquia no vacilaba en exhibir su sexualidad como si se tratara de un *happening* destinado a los caminantes. El sibilino Sexto Empírico cuenta la anécdota: "Los hombres se retiran al ámbito privado para tener comercio carnal con su mujer, mientras que Crates lo hace en público con Hiparquia".[12]

Alimentación, sexualidad, pero también alojamiento: los cínicos persistían en la metáfora canina cuando se trataba del hábitat. Uno de ellos sentía especial predilección por la tortuga porque ésta representaba la autonomía más lograda. Por su parte, Diógenes prefería el tonel, o más precisamente una gran ánfora, puesto que habrá que esperar a la llegada de los galos para que se invente el recipiente de madera. La viñeta es célebre y todavía hoy Epinal ofrece la imagen más característica del filósofo griego: el Sócrates furioso habitaba como un perro en su casilla. Los cínicos hacían de la sencillez una virtud, y de la sencillez extrema, una extrema virtud. De ahí la invitación al desprendimiento y el repudio a comulgar con lo ostensivo cuando basta lo sumario. Juvenal supo ver en esa elección la cifra de una relación con el mundo en la que el hombre domina las condiciones de su vida y no lo contrario. "El barril del cínico harapiento está protegido del fuego: si se rompe, mañana él tendrá otra casa o bien la misma, restaurada con plomo."[13] Por lo demás, Diógenes sufrió un día ese contratiempo: no se sabe muy bien qué desencadenó la cólera de un joven ateniense contra el sabio, pero lo cierto es que el ánfora estalló en mil pe-

11. Ateneo, *Deipnosofistas*, IV. 158. F.
12. Sexto Empírico, *Hipotiposis pirrónicas*, I. 153.
13. Juvenal, *Sátiras*, XVI.

dazos. Inmediatamente alguien le ofreció a un Diógenes encantado otro domicilio.[14]

En cuanto a las excreciones, Diógenes emulaba al perro con la misma convicción: en una ocasión, a los convidados que le lanzaban huesos en un banquete, el filósofo les respondió levantándose la túnica y regando copiosamente con un chorro de orina a los comensales estupefactos.[15] Luciano de Samosata recordará el incidente, y en *El banquete* presentará al cínico Alcidamas como un especialista en micciones espectaculares. Igualmente despreocupado por los flujos más sólidos, Diógenes, en medio de una muchedumbre atenta a sus discursos, se puso en cuclillas a defecar,[16] antes de retomar plácidamente la palabra.

Finalmente, el cínico posee del perro la virtud de la fidelidad y la preocupación por preservar y cuidar a su prójimo. Un día que Diógenes insistía en que lo llamaran perro, Polixeno, el dialéctico, se sintió incómodo y le comunicó su perturbación al sabio, quien lo tranquilizó diciéndole: "Tú también llámame perro; Diógenes, para mí, no es más que un sobrenombre; soy, en efecto, un perro, pero me cuento entre los perros de raza, los que velan por sus amigos".[17] El filósofo practicaba la mordedura con fines pedagógicos: a través de ella procuraba inculcar más sabiduría y virtud. "Los demás perros –afirmaba– muerden a sus enemigos, mientras que yo muerdo a mis amigos con la intención de salvarlos".[18] La pareja formada por el perro y su amo también sirve para

14. D. L., VI. 43.

15. D. L., VI. 46.

16. Dión Crisóstomo, *Discursos*, VIII, 36, y Juliano el Apóstata, *Discursos*, IX, 19.

17. *Gnomologium Vaticanum*, 194.

18. Estobeo, *Florilegio*, M. 3. 27.

expresar la amistad, que Diógenes definía como la relación que permite que "una sola alma repose en dos cuerpos".[19] Ladrar y morder son modos de llamar la atención sobre la dirección que conviene seguir, de mostrar el camino que hay que recorrer.

Otro de los rasgos que caracterizan al perro es su manía de ladrar a lo que desconoce. ¿Así deberíamos interpretar a Heráclito cuando dice: "Los perros ladran contra todo lo que no conocen?".[20] El cínico gruñe ante todo lo que contradice su ideal de virtud: cualquier cosa que se oponga a la autonomía y la independencia. Platón describe esta extraña manía –fidelidad al semejante, redoblada por la constancia– como el signo distintivo del guardián de la ciudad: "Al ver a alguien que no conoce, el perro manifiesta hostilidad, aun cuando ese hombre nunca antes le haya hecho ningún mal; pero si se trata en cambio de alguien que conoce, manifiesta amistad por más que hasta ese momento no haya recibido nada bueno de esa persona".[21] Diógenes reivindica este recelo –a veces hasta el sarcasmo– ante quien no es el Mismo y persiste en pertenecer a la categoría de Otro: increpa, a menudo severamente, a quienes obran en contra de las virtudes por las que él se sacrifica. Su voz se vuelve amenazadora como la del animal cuando encuentra al Otro, diferente del cínico, como en el caso de Platón.

Tanto para Diógenes, hijo de Cerbero, como para los demás cínicos iniciados en la tensión y el dominio que quieren promover, el ladrido es la manifestación del estilo canino. El perro lanza sus gañidos sólo en contra de aquellos que prefieren la molicie y la dependencia, el re-

19. Damasio, *Florilegium*, I. 10. 10.
20. Heráclito, *Fragmentos*, 97.
21. Platón, *La República*, II. 376. A.

lajamiento y la sumisión. Ésas son las únicas presas contra las que el cínico dispara sus flechas. Desde esta perspectiva, la función del filósofo consiste en gruñir contra los obstáculos a esta tensión, es decir, contra lo social, que desde el punto de vista de los cínicos es lo que induce a cultivar virtudes mezquinas. Ningún filósofo que no sea perro patibulario o amenazador cuenta con el beneplácito del cínico. Refiriéndose a Platón, Diógenes decía: "¿Qué puede ofrecernos un hombre que ha dedicado todo su tiempo a filosofar sin haber inquietado nunca a nadie? Dejo a otros la tarea de juzgarlo". Según él, "los discursos de un filósofo deberían estar henchidos de esa dulzura acre que puede irritar las heridas humanas".[22] Así, el perro anuncia una manera incisiva de practicar la sabiduría. A otros corresponderá la tarea de hacerse perros de guardia o perros policías: Paul Nizan siguió en su momento las huellas de los primeros.[23] Sarnoso, errante e íntimo de las estrellas, el cínico husmea las sendas que conducen a la virtud.

22. Estobeo, *Florilegio*, M. 13. 43.

23. Paul Nizan, *Los perros guardianes*. Léase asimismo el capítulo de *L'Oubli de l'Inde* en el que Roger-Pol Droit se pregunta: "¿Qué es un perro para un griego?", págs. 9-14.

2. *Retratos con barba y otras pilosidades*

Al paso del cínico, uno no puede más que volverse: su porte, el aspecto de su vestimenta y su estilo concentran las virtudes de la escuela. Desprendimiento, sencillez y hasta austeridad; no en vano los discípulos de Antístenes se restringían a lo elemental, si no ya al desaliño. En aquella época, los pitagóricos se vestían de blanco, usaban ungüentos de aromas penetrantes y se bañaban regularmente. A fin de marcar una distancia con los sectarios de Pitágoras, los cínicos vestían un palio que, doblado, se prestaba a todos los usos, desdeñaban la higiene más elemental y rechazaban con energía los perfumes, los cosméticos y cualquier accesorio de belleza.

El severo y grave Hegel escribió en su *Estética*: "Puede considerarse cierto que la expresión espiritual se halla concentrada en el rostro y en la actitud y el movimiento del conjunto".[1] Aunque el modelo del filósofo –por decirlo así– fuera la estatuaria, en nuestro caso podemos coincidir con la prescriptiva hegeliana: la recopilación de anécdotas de Diógenes Laercio constituye una colección

1. Hegel, *Estética* (ed. francesa, pág. 155).

de fragmentos en la que se expresan la esencia del pensamiento cínico y la sustancia de la escuela y la corriente. Por esa razón, el significado del manto, el báculo, la barba y el cabello largo excede lo puramente anecdótico.

El palio del cínico es el signo de la renuncia, de la opción despojada del filósofo: "es como una casa en la que uno se mete libremente".[2] Antístenes lo reconoce como su único bien cuando abandona riquezas y fortuna. No se sabe si fue Diógenes o su maestro quien dobló la pieza de tela por primera vez para diversificar su uso. Desplegada, servía para los momentos frescos o fríos; sobre el hombro, plegada, permitía soportar más fácilmente el calor ardiente del verano. El *tribonium* –tal era su nombre– era un retazo de tela rústica de color oscuro muy anterior a los tejidos finos y suntuosos que el comercio llevó a las ciudades griegas. Con la intención de volverse intempestivo, el cínico reduce el vestido a la única función útil para la que fue concebido: proteger del frío, del sol, de la intemperie o de las agresiones naturales. En la época en que lo lucen Antístenes y Diógenes, el *tribonium* es el único bien de algunos viejos y también de los pobres.

La preocupación por lo intemporal permite pertenecer a cualquier tiempo, puesto que libera de la tiranía de corresponder a la propia época y establece una suerte de perspectiva de eternidad allí donde los demás se aglutinan en lo más denso de lo cotidiano. Rechazar la moda implica también no sacrificarse a la uniformidad del momento y a las prácticas de masas, y al mismo tiempo preservar y afirmar una singularidad. De este modo, el comportamiento cínico vuelve inútil la lógica mercantil, ataca al comercio e invita a limitar la circulación de las riquezas y, por lo tanto, el enriquecimiento de los ricos. Nada de géneros preciosos que justificarían el trabajo de

2. *Ibíd*, pág. 158.

un sastre y, por consiguiente, la sumisión a una habilidad exterior transformada en necesidad. Nada de diseños exclusivos, colores ni adornos. Incluso en el vestido, el cínico manifiesta su voluntad de independencia y su deseo de autonomía. Su estilo excluye el comercio y el artesanado redundantes: nada de tintoreros, ni batanes, ni boticarios, ni vendedores de telas.

Es una época de lujo, o al menos de ornamentos y gastos ostentosos. Durante varios siglos los griegos se habían contentado con usar una gran pieza de lanilla que envolvía el cuerpo. Fue necesario el contacto con los pueblos de Oriente para que se produjeran cambios en la materia. Los jónicos adoptaron la túnica de lino que caía hasta los pies y se ajustaba al talle con un cinturón. El cínico se inscribe en una perspectiva de repudio de su tiempo, que en este plano se manifiesta en el rechazo de las nuevas prácticas indumentarias.

Resulta sorprendente que la doxografía no haya conservado testimonios sobre algún cínico que se paseara completamente desnudo por la plaza pública. Tal actitud habría correspondido al orden cínico de las cosas: confianza en la naturaleza, repudio de la civilización, gusto por la provocación y la anécdota pedagógica inquietante; ni Diógenes ni Crates se habrían negado a semejante escenificación, ya que el vestido es también argumento para el pudor. Hegel escribió sobre esta cuestión: "El vestido contribuye a la realización del objeto que persigue el arte ideal, que consiste en disimular los pequeños detalles del cuerpo que tienen relación con la vida animal, tales como venillas, pelos o arrugas de la piel, a fin de destacar únicamente el lado espiritual de la forma en sus contornos verdaderamente vivos".[3] El bello cuerpo grie-

3. *Ibíd.*, pág. 155.

go es estilizado, y contra tal perspectiva mitológica Diógenes habría podido exhibir a la luz del día sus várices y su piel arrugada, su vientre fláccido y sus articulaciones nudosas. No obstante, ninguna noticia al respecto ha llegado hasta nosotros. Cabe conjeturar que si Diógenes hubiese tenido la veleidad del nudismo, seguramente le habrían suministrado algunos granos de eléboro o le habrían propinado algunos golpes.

A modo de consuelo, podemos considerar que Antístenes conciliaba la tentación nudista con la necesidad de orden en la vía pública sirviéndose sabiamente de los agujeros de su palio. Ciertamente, a través de algunos de ellos debía ser fácil comprobar que el pudor era la menor de las preocupaciones del cínico. Por supuesto, no faltaba quien lo acusara de afectación y vanidad... El mismo Sócrates habría increpado a Antístenes diciéndole: "A través de los agujeros de tu manto puedo ver tu gran sed de gloria".[4] Para luego preguntarle: "¿Nunca dejarás de hacerte el guapo ante nosotros?".[5] A cada uno su lujo y su dandismo: el de Alcibíades era dispendioso y el del sabio, económico.

Para completar la panoplia, el cínico lucía una larga barba descuidada. Lo cual habría disgustado enormemente a Schopenhauer, que sólo toleraba los rostros ra-

4. D. L. VI. 8.

5. Elién, *Histoire variée*, IX. 35. Jean-Paul Dumont hace un análisis magistral del valor que tiene el término "philodoxa" en la anécdota y llega a la conclusión de que el episodio tiene no sólo una carga humorística sino también filosófica: lo que puede verse a través de los agujeros del palio no es tanto el orgullo (uno de los sentidos del término) como la creencia en las opiniones (el segundo sentido posible de la palabra). Por ello la historia se presta a que se la coloque en una perspectiva nominalista antiplatónica. Véase: "Des paradoxes à la philodoxie", *L'Âne*", nº 37, enero-marzo de 1989, pág. 45.

surados y a quien una cara invadida por el sistema piloso le recordaba demasiado la animalidad. Los cínicos usaban barba precisamente para afirmar su proximidad con las bestias. En las razones que aduce el filósofo para explicar su horror por los pelos Diógenes habría encontrado un alegato para dejarse tapar el rostro por una furiosa barba de chivo. En *Parerga et paralipomena*, Schopenhauer escribe: "Este atributo sexual en medio del rostro indica que se prefiere la masculinidad común a hombres y a animales, antes que la humanidad. Se busca ser ante todo un hombre y sólo después un ser humano. En todas las épocas y en todos los países en alto grado civilizados, la supresión de la barba siempre nació del legítimo sentimiento opuesto: el de constituir ante todo un ser humano *in abstracto*, sin tener en cuenta la diferencia animal del sexo. El largo de la barba, en cambio, siempre se correspondió con la barbarie, cuyo nombre mismo recuerda".[6] He aquí un alegato *pro domo* para los hijos y nietos de Antístenes.

Tradicionalmente los héroes, los dioses, los monarcas y los filósofos fueron representados como portadores de una abundante carga pilosa. No hay ningún Zeus sin barba... ¿Habría que interpretar en ello una voluntad de manifestar su similitud con lo que expresa más esencialmente la soberanía y el imperio? Por nuestra parte, nos contentaremos con interpretar el signo como una señal de la voluntad de hacerse salvaje, de la cual los cínicos fueron los mayores heraldos, voluntad acentuada por una reivindicación de la virilidad, entendida como la cualidad de aquel que puede hacer que lo real se doblegue a su arbitrio. Así es como, al encontrarse en la calle con un

6. Schopenhauer, *Parerga et paralipomena*, en *Insultes*, Éditions du Rocher, págs. 27-30.

hombre que lleva el mentón rasurado, Diógenes le habría dicho: "¿Acaso le reprochas a la naturaleza que te haya hecho hombre y no mujer?".[7]

Ansioso por obtener el mejor efecto, Menedemo de Lampsaque se atavió un día con un disfraz de Furia que le sentaba de maravillas: diadema y brazaletes de serpientes, una antorcha en una mano, una túnica gris que le llegaba a los pies y un cinturón púrpura ceñido al talle... Discreto. Además, en la cabeza llevaba un "casquete arcádico que tenía bordados los doce signos del zodíaco", a lo que se agregaban "coturnos de tragedia, una barba de largo desmesurado y, en la mano, un báculo de fresno".[8] ¡No era alguien a quien pudiera olvidarse fácilmente!

El cabello estaba generalmente en armonía con el conjunto: largo y más bien descuidado. Sólo Diógenes de Sínope aparece con el cabello corto en la galería de personajes cínicos que nos dejó Diógenes Laercio.[9] Exceptuando esta gran cabeza entre las grandes cabezas, los comentaristas son unánimes: el cínico tiene la cabellera hirsuta. Luciano de Samosata, Juliano el Apóstata, Diodoro de Sicilia y Epicteto nos lo dirán. A este último se debe incluso la precisión respecto de la falta de cuidados.[10] Aunque el enigma subsiste en el caso del sabio de Sínope, que confesaba frecuentar al barbero.[11]

Hegel observa que "en las estatuas de mármol de la gran época, los hombres aparecen representados con cabellera abundante y ondulada",[12] pero extrañamente

7. Ateneo, *Deipnosofistas*, XIII. 565. C.
8. D. L., VI. 102.
9. D. L., VI. 31.
10. Epicteto, *Manual de Epicteto* (máximas), II. XXII. 10.
11. D. L., VI. 66.
12. Hegel, *op. cit.*, pág. 147.

agrega que "la cabellera es una formación de naturaleza vegetal antes que animal y es menos una prueba de fuerza que un signo de debilidad del organismo".[13] Probablemente, semejante idea surgió de comprobar que los bárbaros llevaban el pelo "lacio y achatado (...) corto, sin ondulaciones ni bucles".[14] Recordemos el hábito del cínico de dejar que la naturaleza haga su trabajo, y que el desorden y el largo se instalen en el cabello según el capricho del tiempo.

En cuanto al largo del pelo, Hegel parece equivocarse, al menos en lo relativo al sentido simbólico: la extensión representaba lo espiritual y las virtudes singulares de fuerza e incluso de virilidad. El cabello corto significaba la pérdida de la potencia: no en vano se rasuraba a los servidores, esclavos, delincuentes y prisioneros. Si hemos de creer lo que dice Plutarco, el cabello largo presentaba la doble ventaja de aumentar la belleza de un rostro o, cuando no había tal belleza, de hacer que la fealdad fuera aún más impresionante.[15]

Así vestidos, con el rostro fácilmente reconocible, los cínicos andaban descalzos todo el año[16] y disponían por todo accesorio de un zurrón y un báculo. Solían llevar en la alforja una pequeña colodra o taza con la que recogían agua de las fuentes y los manantiales. Pero un día, al ver que un joven bebía en el hueco de la mano, Diógenes, contrito y confuso, tiró el tazón al arroyo preguntándose cómo había podido cargar durante tanto tiempo un objeto tan molesto y superfluo...

13. *Ídem.*
14. *Ídem.*
15. Plutarco, *Apotegmas de los lacedemonios* (ed. francesa, pág. 533).
16. D. L. VI. 31 y 34.

En cuanto al báculo, era en realidad un cetro del que, por supuesto, no había que desprenderse. Compañero de vagabundeos y sostén, ese palo era el equivalente irónico de las insignias de poder, en este caso de poder sobre sí mismo, lo real y el mundo. En Grecia, los jueces y los generales estaban provistos de cetros. Como señal de dignidad, ciertos maestros podían invocar su empleo. Pero en el caso del cínico, se trataba de una burla al orden social y sus insignias. Suponemos que los comentaristas de *La Ilíada* y de *La Odisea*, textos sagrados puesto que funcionan como referencias comúnmente admitidas, atribuían a los primeros un palo rojo y a los segundos, uno amarillo...

En alguna parte se lee que este instrumento "no puede concebirse de otro modo que no sea como el báculo del caminante".[17] Para hacer una lectura simbólica, es interesante saber que Hércules, el dios preferido de los cínicos, nunca viaja sin su vara, y que de semejante objeto suele hacer un uso muy diferente del puramente decorativo: es el instrumento de una voluntad de vagabundeo, de soledad, y al mismo tiempo una retórica de la distancia. El palo es el medio con que hacer respetar la distancia y asegurarse el vacío alrededor de uno mismo, condición de posibilidad de una auténtica autonomía.

Por lo demás, Diógenes estaba familiarizado con esta retórica. A menudo se lo podía encontrar maniobrando con destreza el contundente objeto. Así es como un día en que Diógenes se abría paso por las calles de la ciudad, a causa de una mala maniobra estuvo a punto de recibir el impacto de una viga en pleno rostro. El carpintero, no obstante, había tenido la precaución de gritar "cuidado"... después del incidente. Entonces Diógenes, blan-

17. M.-O. Goulet-Cazé, *L'Ascèse cynique*, Vrin, pág. 60.

diendo su báculo, le asestó un golpe en el cráneo y le gritó a su vez "cuidado", cuando ya había iniciado el movimiento.[18] En otra ocasión fue Midias o un fulano cualquiera quien lo golpeó, sin razón aparente... Su talento para la réplica era temible y Diógenes no retrocedía ante nada: más de una vez recurrirá a las correas de los púgiles[19] para lavar tal o cual injuria, para su gusto demasiado intolerable.

Esta técnica era común entre los cínicos, y Antístenes la dominaba con brío. Hasta el encuentro entre el anciano y su discípulo se produjo bajo los auspicios del garrote. Cuando el joven importunaba al maestro con su perseverancia –quería convertirse en su discípulo– estuvo a punto de recibir una buena tunda. Veamos cómo cuenta la anécdota Diógenes Laercio: "Llegado a Atenas, Diógenes se apegó a Antístenes. Este último lo rechazó: no quería que nadie lo siguiera. Pero la insistencia de Diógenes logró su objetivo. Un día, Antístenes levantó su porra contra él; Diógenes, adelantando la cabeza, le dijo: «Golpea, pues no encontrarás un leño tan duro que de ti me aparte durante tanto tiempo como para que me des la impresión de proferir palabras sensatas». A partir de ese día Diógenes se convirtió en su discípulo".[20] Virtud heurística del mazo o versión contemporánea de la revolución industrial: cómo filosofar a golpes de martillo...

Siempre con la ayuda de su palo, Diógenes prosiguió su obra filosófica. En medio de la plaza pública, un día convocó a grito pelado a los hombres... Por supuesto, la gente se acercó, ya que el personaje y sus prácticas le despertaban la curiosidad. Entonces Dió-

18. D. L., VI. 66.
19. D. L., VI. 42.
20. D. L., VI. 21.

genes distribuyó algunos golpes aquí y allá, al azar, dirigidos a los curiosos, y justificó su gesto diciendo: "Pedí hombres, no heces".[21] En otra ocasión recorrió las calles con la misma demanda, esgrimiendo ridículamente una lámpara encendida en pleno día, siempre en busca de hombres, siempre decepcionado en su búsqueda...[22] Buscaba seres a quienes poder iniciar en su voluntarismo ético.

21. Hecatón, *Chiros*, I.

22. D. L., VI. 41. Véase la lectura nominalista de la anécdota que hace J.-P. Dumont en el artículo citado. Diógenes busca al hombre (la idea platónica del Hombre), no lo encuentra, y se contenta con decir que sólo ve hombres (las realidades sensibles).

3. *La virtud del pez masturbador*

Damos nuestra bendición a los animales, pues a ellos les debemos algunas de las páginas más sabrosas de Aristóteles. Cuando este filósofo se ocupa de la fauna, lo hace para establecer leyes. Así es como se interesa por las modalidades de apareamiento de los cuadrúpedos vivíparos, lo que le permite extraer reglas generales y, puesto que lo universal es imposible de abarcar, sortear el inconveniente mediante fabulosos artificios. Por ejemplo, cuando se presenta una molesta excepción en el tema que lo ocupa, Aristóteles se conforma con decir que los animales "practican el apareamiento que les resulta posible".[1] Preocupado por ser minucioso y exhaustivo, nos enseña que "la verga del camello es hasta tal punto un tendón que con ella se hacen cuerdas para los arcos",[2] que entre los delfines "la duración de apareamiento no es ni corta ni larga",[3] o que las perdices "sacan la lengua du-

1. Aristóteles, *Historia de los animales*, V. 2. 540. A.
2. *Ídem.*
3. *Ibíd.*, V. 5.

rante el acto de apareamiento".[4] Al lector no se le ahorra ningún detalle, por improbable que sea, sobre la cópula de camarones y bogavantes, de cucarachas y tarántulas, sin contar la información concerniente a lo que le ocurre a la piel del prepucio cuando, por descuido, se encuentra con un par de tijeras, ya que Aristóteles nos ilustra sobre la cuestión cuando dice al respecto que "si se la corta, no puede volver a crecer, tal como ocurre con la mejilla o el párpado".[5] Se trata entonces de tomar precauciones. Todo; uno sabrá todo sobre las bestias leyendo la *Historia de los animales*. O casi todo, porque habrá que recurrir a Diógenes para informarse sobre las virtudes del pez masturbador...

Los cínicos disponen de un bestiario que haría palidecer a los especialistas, tal vez incluso a los aristotélicos... Además de ese selacio onanista, en el bagaje de Diógenes y sus secuaces podemos encontrar un ratón histérico, un cochinillo cebado, un arenque encadenado, un caballo dominado, un ciempiés linfático, un chivo ordeñado, algunos terneros, bueyes, tortugas, comadrejas y demás. Sin olvidar, por supuesto, al perro, el rey de los animales cínicos.

Con ayuda de este singular conjunto, se podrá captar la vida de Diógenes desde el punto de vista del bestiario para explicar luego qué significa esta zoofilia tan particular. Para ello detengámonos junto a algunos roedores y ciertas bestezuelas del fondo del mar.

En efecto, fue un ratón el que hizo que Diógenes se convirtiera a la filosofía cínica. Mientras ocioso detallaba las idas y venidas del animal, el joven que era entonces Diógenes comprendió que el ratón era un modelo de despreocupación, independencia y libertad: iba y venía

4. *Ídem.*
5. *Ibíd*, I. 13.

sin que le importaran un bledo la oscuridad y el futuro, absorto en un puro presente sin ramificaciones nostálgicas ni imaginarias. Algunos hermanos del anterior, salvo que fueran ratitas que se hubieran hecho adultas en el intervalo, reiniciaron su danza ante la nariz y las barbas de Diógenes, quien intentaba conciliar el sueño en un rincón de la ciudad, arropado en su manto, mientras a algunos centenares de metros del lugar, las familias atenienses acomodadas daban una suntuosa fiesta. Si bien allí se prodigaban las vituallas sin control alguno, Diógenes se había conformado con pellizcar una galleta marinera de la que dejaba caer de vez en cuando algunas migajas. Se preguntaba el cínico si no le convendría tomar algunas de las sobras del ágape ateniense, cuando vio aparecer, como de la nada, a un ratón que se dio un festín con los restos que él dejaba. La situación impresionó de tal manera al sabio que lo hizo meditar sobre la lección recibida: "¿Qué me dices, Diógenes? He ahí un ratón que se regocija y se alimenta con tus sobras mientras tú, en cambio, de alma bien nacida, te compadeces y te lamentas por no poder embriagarte allá, tendido sobre la mórbida alfombra bordada".[6] Y el hombre se hizo filósofo.

En otra ocasión, cuando la práctica cínica le había conferido ya importantes aptitudes para la ironía, se encontró con varios roedores que trepaban a la mesa donde comía: "He aquí que Diógenes también mantiene parásitos...",[7] dijo entonces. De cada encuentro con el perro y los ratones la sabiduría obtiene algún beneficio...

Si bien se le debe al pequeño mamífero la conversión de Diógenes, hay que atribuirle al arenque las virtudes de

6. Plutarco, *Moralia*, 77. E. 78.
7. D. L., VI. 22 y 40.

la iniciación. Como es sabido, a un candidato a la escuela cínica se le negó la admisión porque sintió vergüenza de arrastrar consigo, en el extremo de un cordel, al pez cómplice. El mismo pez, blandido un día por Diógenes durante un discurso de Anaxímenes, bastó para desviar la atención de la muchedumbre y para irritar al orador. Plácido e irónico, el sabio dijo entonces: "Un arenque de un óbolo ha perturbado la conferencia de Anaxímenes".[8] En ambos casos, el pez sirvió para representar la necesidad que tenía el cínico de despreciar las convenciones y burlarse de los demás, así como para expresar la precariedad del espíritu adusto y la superioridad de todo sarcasmo. Para medir la carga insolente del último gesto de Diógenes hay que imaginarlo trasladado al anfiteatro donde cumplían su función de pontificar algunos ancianos reconocidos como parte del patrimonio cultural. La Academia, el Instituto y la Sorbona sabrían hacer su negocio. Soñemos por un momento que uno pudiera adaptar el gesto y reproducirlo en todos los lugares donde reina el espíritu de la gravedad y la compostura y que pudiéramos transformar así las iglesias, las salas de reunión de los consejos de administración, los escritorios de los jefes y los palacios de gobierno en vastas pescaderías...

Pero dejemos descansar de sus travesuras a ratones y arenques y recordemos a un gallo, el animal elegido por Diógenes para confundir a Platón, cuya metafísica no era en absoluto del agrado del cínico. La teoría de las Ideas defendida por el autor del *Fedón* no podía gustarle al sabio de la lámpara. En su manía por las definiciones, Platón había acuñado una frase que, a su entender, definía perfectamente al hombre, a quien llamó en aquella ocasión "un bípedo sin plumas"... Los platónicos considera-

8. D. L., VI. 57.

ron que era una expresión acertada y una clasificación válida, pero no ocurrió lo mismo con Diógenes, quien en su rincón preparaba una contrademostración *de facto*: después de haber desplumado a un gallo vivo, lo lanzó en medio de una reunión presidida por Platón, con lo cual demostró, silenciosamente, que la definición era inadecuada y que, de todas formas, lo real no podría reducirse al concepto ni a las palabras. De ahí el empleo del gallo con fines nominalistas... Para persistir en su manía clasificatoria, Platón se vio obligado a rever su definición, a completarla, y a enseñar que si bien el hombre era un bípedo sin plumas, también estaba provisto de uñas planas y anchas. Ahora bien, en griego –precisa Jean-Paul Dumont– "la broma es verdaderamente extraordinaria, ya que la expresión 'de uñas anchas' traduce el adjetivo griego *platonychôn*, que también significa 'uñas al estilo de Platón' "...[9]

El nominalismo cínico es indudable desde Antístenes, quien se especializó en mostrar hasta qué punto los hechos a menudo contradicen los efectos del lenguaje, de la dialéctica sutil y de la retórica ampulosa de la metafísica. Como ya sabemos, Platón hace derivar todo lo sensible de una realidad inteligible preexistente en el universo de las Esencias, las Ideas y las Formas puras. La ventaja que ofrece semejante metafísica es que uno puede valorar la Idea y despreciar lo Real, invitar a la contemplación de la Esencia y al repudio de lo sensible. Nada más conveniente para fundar la alienación –que Feuerbach analizará con tanta sutileza– que promover un imaginario hipostático, ungido de todas las cualidades de la pureza y de la perfección, descalificando al mismo tiempo el mundo real inmediato e inmanente que llega a ser, por las nece-

9. D. L., VI. 40. y Dumont, J.-P., art. cit. págs. 44-45.

sidades de la demostración –y de la causa–, el soporte de lo degradado y lo impuro, puesto que debe su existencia a una participación que supone disminución y entropía. De modo que, para Platón, nada de lo concreto es real. ¿Qué mejor manera de significar el desprecio por la vida y la voluntad del ideal ascético?

Los cínicos atacan con ironía y ardor la teoría platónica de las Ideas: se interesan por la inmanencia y las cosas próximas, por la vida cotidiana y lo concreto. Así, ante una mesa, Platón se abismaba en los detalles para demostrar que no tenía realidad en sí misma, puesto que participaba de la mesa "en sí", de la Idea de mesa, sin la cual no habría nada, y lo mismo hacía con las tazas y otros objetos que permitían una aprehensión concreta y sensible. Por su parte, Diógenes afirmaba que no tenía ninguna dificultad para ver objetos como una mesa o una taza, pero que no veía en absoluto las esencias de donde supuestamente derivaban.[10] El filósofo idealista conseguía salir del apuro diciéndole al sabio realista que carecía de los ojos de la inteligencia para descubrir aquellas verdades... Antístenes, que ya había combatido en ese mismo sentido, se negaba a enseñar la existencia de "constitutivos específicos y sólo atribuía existencia al ser concreto, individual".[11] Admitía naturalmente que veía un caballo, pero permanecía ciego a la "caballosidad".

Al gallo nominalista, hay que agregar el pulpo asesino... Más allá de los gallos desplumados, los ratones glotones y los arenques encadenados, Aristóteles continuaba sus trabajos de historia natural. Al describir detalladamente a la bestia con tentáculos, se detenía a

10. D. L., VI. 53.
11. Simplicio, *In cat.* 8. B. 25.

consignar que el marisco ponía sus huevos en forma de zarcillo...[12] Por haber encontrado en su camino a este animal de desoves extraños, Diógenes debió pagar un precio elevado: como siempre había enseñado las virtudes de la sencillez y la armonía con la naturaleza, se negaba a utilizar el fuego, y por lo tanto –a manera de protesta contra el dios Prometeo, símbolo de la civilización– consumía los alimentos crudos. Uniendo el acto a la palabra, el filósofo quiso un día comer un pulpo crudo. Pero no le cayó nada bien: cólicos, dolores, indigestión y hasta la muerte asistieron a la cita.[13] Diógenes murió sin renegar de sus tesis e incluso queriendo verificar su validez mediante el ejemplo. Por supuesto, nadie muere por ingerir pescado o mariscos crudos pero convengamos en que la anécdota irradia virtudes pedagógicas....

Finalmente encontramos al pez masturbador... El animal le sirve a Diógenes para responder a las preguntas que le formulan sobre Afrodita: ¿cómo comportarse en relación con los deseos? ¿Debemos refrenarlos, contenerlos, tratar de ignorarlos? Al respecto, Platón enseñaba que había que distinguir entre una Afrodita celeste, amorosa guía capaz de conducirnos a lo verdadero, al bien y al conocimiento de las Esencias, y una Afrodita vulgar, consagrada al amor carnal de los cuerpos y al placer sensual. Por supuesto, Platón exaltaba a la primera e infamaba a la última, y luego frecuentaba los burdeles para calmarse. Por el contrario, Diógenes estaba a la altura de sus palabras: vivía en consonancia con su pensamiento y pensaba en consonancia con la vida que llevaba. Dejando a otros la tarea de desacreditar al cuerpo en teoría antes de ir a buscar –legítimamente– el goce, Dió-

12. Aristóteles, *op. cit.*, V. 12. 544. A.
13. D. L., VI. 75.

genes invocaba al extraño pez modelo de virtud. Cada vez que sentía un deseo, Diógenes lo satisfacía a fin de no dejarse esclavizar por él y de conservar libre el espíritu. Si no encontraba prostitutas, mujeres fáciles o complacientes, siempre podía recurrir al onanismo antes que a la continencia: "En este sentido –decía Diógenes–, los peces demuestran tener casi más inteligencia que los hombres: cuando sienten la necesidad de eyacular, salen de su retiro y se frotan contra alguna superficie áspera. Me sorprende que los hombres no quieran gastar dinero en hacerse frotar los pies, las manos o alguna otra parte del cuerpo –ni los más ricos querrían desembolsar un solo dracma con ese fin–, pero en cuanto a ese miembro en particular, hay quienes gastan más de un talento e incluso hay quienes han llegado a arriesgar la vida".[14] No hay manera más clara de expresar hasta qué punto es imperioso el deseo y en qué medida es importante satisfacerlo con la mayor de las celeridades. El sabio no permite que el deseo lo aliene; antes bien, lo encauza a través del placer, único remedio a la libido.

Todo el pensamiento cínico está atravesado por esta estrategia de evitación: cuando el combate es inútil, porque moviliza un exceso de energía y voluntad, hay que eludir el enfrentamiento y contentarse con los medios que permiten hacer caso omiso del deseo. Antes que complacerse en el ascetismo, hacer de la resistencia al placer una ley, sentirse orgulloso de la laceración y otras mortificaciones, el cínico se vuelve hedonista al preferir la calma que ofrece el goce, más seguro que el estado en que lo deja a uno cualquier renunciamiento. Obedecer al deseo es la mejor manera de olvidarlo.

14. Dión Crisóstomo, *Discursos*, VI, 18-20.

El modelo del animal también resulta pertinente para mostrar la eficacia de la técnica de la evitación: elogio de la fuga, cuando a través de ella el hombre puede rehuirle al dolor o al sufrimiento. "Las mismas bestias –decía Diógenes– lo han comprendido perfectamente. Las cigüeñas, por ejemplo, dejan detrás de sí el calor tórrido del verano en busca de un clima más templado: se quedan allí mientras les resulte agradable y luego vuelven a partir dejándole el lugar al invierno, mientras que las grullas, que soportan bien el invierno, vienen en tiempo de siembra para encontrar su alimento. Los corzos y las liebres, por su parte, descienden de las montañas a las planicies y los valles cuando llega el frío: anidan en árboles convenientes, protegidos del viento; pero, cuando sobreviene la canícula, se retiran a los bosques y a regiones situadas más al norte."[15] Lo mismo que de las temperaturas puede decirse de las promesas de sinsabores: algunos salen al encuentro de las pruebas, como si así disfrutaran más el sentirse atenazados por el deseo, siendo en ellos el orgullo aún mayor que la voluntad de atravesar el peligro. Diógenes no cree en las virtudes masoquistas ni en las beatitudes de la mala conciencia, tan bien analizadas por Nietzsche. No se sacrifica a los ideales ascéticos que hacen del renunciamiento, la abnegación y la abstinencia los principios cardinales. Onán es la respuesta a Afrodita cuando la pandémica no se presenta, puesto que la urania está siempre ausente...

En otra ocasión, son las ranas las que hacen el aporte. Cigüeñas, grullas, corzos y liebres recorren los campos, y Diógenes se detiene a observar a los batracios: éstos nos enseñan las virtudes de la resistencia y el dominio de sí, dos condiciones mutuamente dependientes. Más deli-

15. *Ibíd.*, 31-33.

cadas que el hombre, nos dice Diógenes, las ranas de zarzal y otros anuros soportan el aire frío y hasta son capaces de pasar el invierno en el agua helada.[16] Con este ejemplo el cínico muestra lo que se debe hacer cuando no es posible la evitación, cuando uno no puede rehuir el combate: hay que soportar la necesidad con grandeza. El dominio de uno mismo es la primera virtud: el sabio debe mostrar que supera el acontecimiento en lugar de dejarse superar por él. Diógenes iba de Atenas a Corinto para aprovechar las mejores condiciones climáticas. Pero, a veces, no podía evitar el frío extremo ni las temperaturas caniculares. Comenzaba entonces a hacer ejercicios que lo distinguían, ante la necesidad, como un sujeto y no como un objeto.

Diógenes practicaba sus ejercicios en público, cerca de un templo situado del lado oeste del Ágora: "En verano rodaba sobre la arena ardiente, mientras que en invierno abrazaba las estatuas cubiertas de nieve; es decir, aprovechaba cada ocasión para poner a prueba su resistencia".[17] A causa de tales demostraciones, el cinismo fue tempranamente confiscado para hacer de él un momento precursor del estoicismo.[18] Ahora bien, procurar el dominio de sí es menos una especificidad estoica que un signo distintivo del sabio antiguo. Para alcanzar la felicidad, el filósofo debe pagar el precio de mantener una relación armónica con el mundo: se trata de que lo real sea menos un obstáculo que una compañía circunstancial.

El hombre de Sínope expresaba un franco voluntarismo: "En la vida –decía– nada tiene oportunidad de alcan-

16. *Ibíd.*, 27.
17. D. L., VI. 23.
18. M.-O. Goulet-Cazé, *op. cit. passim.*

zar el éxito sin una preparación previa; es el entrenamiento lo que permite superarlo todo. Por lo tanto, para vivir feliz, en lugar de hacer esfuerzos inútiles conviene hacer aquellos que recomienda la naturaleza: los hombres son infelices a causa de su propia estupidez".[19] Aquí es interesante señalar la preocupación del cínico por evitar los esfuerzos inútiles e inconducentes, aquellos cuya única razón de ser es la ostentación o el exhibicionismo. El cinismo es económico: no desea la profusión ni abandona al azar la función del tamiz. Cada ejercicio debe producir efectos inmediatos. En el pensamiento de Diógenes, todo dominio, sea cual fuere su sustancia, contribuye a la progresión hacia la felicidad, siempre que la experimentación esté asociada a una teleología de la liberación. El ascetismo es una mediación prioritaria en la perspectiva del cínico.

"Para Diógenes, hay dos clases de ascetismos: el del alma y el del cuerpo. En este último, mediante un ejercicio continuo se forman las representaciones capaces de asegurar la soltura de los movimientos que apuntan a realizar actos virtuosos. Ambos ascetismos son imperfectos si no se complementan entre sí, porque tanto la buena forma como la fuerza son igualmente esenciales para el alma y para el cuerpo."[20] No debe haber disociaciones que sólo crearían, por un lado, deportistas imbéciles y, por el otro, sacerdotes contritos: unos habrían olvidado el fin de cultivar las aptitudes y los otros habrían descuidado los medios. Ni juegos de estadio –Diógenes dedicó una buena parte de su tiempo a ridiculizarlos– ni prácticas de monasterio. El dominio del cuerpo, de sus posibilidades, de sus capacidades y de sus límites,

19. D. L., VI. 71.
20. D. L., VI. 70.

es el signo que permite reconocer el carácter completo de un asceta.

A los cínicos les gustaba tomar como ejemplo a obreros, artesanos y músicos a fin de mostrar cómo se llega al pleno dominio de un arte después de años de perseverancia, de hábitos, de trabajo y de tesón. Lo mismo puede decirse de la sabiduría, que sólo se adquiere después de numerosos intentos, ensayos, prácticas, pruebas y adversidades.

Cuando se alcanza cierto grado en el arte de la filosofía, lo que sigue es un estado de júbilo que se da por añadidura y que es indisociable del dominio logrado. Un cinismo bien practicado conduce al deleite de uno mismo. Diógenes lo muestra una vez más tomando el ejemplo de las bestias que, según él, son mucho más felices que los hombres: "En efecto, éstas encuentran en el agua su bebida y en las hierbas su alimento; la mayor parte de ellas está desnuda todo el año, nunca entran en una casa, no necesitan utilizar el fuego, viven el tiempo que la naturaleza les ha dispuesto si nadie las mata antes, y permanecen fuertes y saludables sin tener nunca necesidad de recurrir ni a médicos ni a remedios".[21] Los rumiantes –que también Nietzsche apreciará, por otras razones– le sirven de modelo al filósofo a causa de su sencillez y su capacidad para conformarse con lo simple. Diógenes también se ríe de algunos sedientos que, pasando por allí, se desesperan por no encontrar un puesto donde beber un vino de Quios o de Lesbos, mientras a dos pasos de su suplicio corre generosamente un manantial...[22]

Por último, las aves completan el cuadro: parientes de los vientos y el aire, de los grandes espacios de libertad y

21. Dión Crisóstomo, *Discursos*, VI, 22.
22. *Ibíd.*, VI. 13.

del cielo azul hasta la embriaguez, los pájaros son para el sabio modelos con los que sólo los dioses podrían rivalizar.[23] No poseen nada, no sufren de ningún mal, carecen de pasiones inútiles, y manifiestan una impasibilidad y una despreocupación tal que terminaría siendo arrogante si no estuviera acompañada de irisaciones que inspiran respeto. Los animales se encuentran a mitad de camino entre los hombres y los dioses; por lo tanto, ellos ofrecen los medios para que cualquier individuo se haga demiurgo si el proyecto lo seduce. Y hay que decir que cometería un error si se privara de ello, tal como lo muestran los milagros del ascetismo cínico: Estobeo nos cuenta en su *Florilegio* que "una anciana que había llevado todos los días un ternero sobre sus hombros, llegó a cargar un buey sin siquiera darse cuenta..."[24]

23. *Ibíd.*, X. 16.
24. Estobeo, *Florilegio*, M. 29. 69.

4. El voluntarismo estético

Se trata de demostrar las grandes posibilidades del vagabundo en relación con la virtud... Contra la figura del sabio hierático y un poco infatuado, el cínico propone la del filósofo errante. Siglos más tarde, Cioran expresa cierta simpatía por esta manera de ser, que representa también una proximidad con lo esencial. No tener nada predispone mejor a percibir en qué consiste el Ser. Al respecto, Cioran le escribe a Fernando Savater: "Creo que hemos llegado a un punto en la historia en el que se hace necesario ampliar la noción de filosofía. ¿Quién es filósofo?".[1] Y el anciano precisa: ciertamente no lo es el universitario que tritura conceptos, clasifica nociones y redacta sumas indigestas a fin de oscurecer las palabras del autor analizado. Tampoco lo es el técnico, por brillante o virtuoso que parezca, cuando se rinde a las retóricas nebulosas y abstrusas. Filósofo es aquel que, en la sencillez y hasta en la indigencia, introduce el pensamiento en su vida y da vida a su pensamiento. Teje sóli-

1. Fernando Savater, *Ensayo sobre Cioran*, carta-prefacio de Cioran. Ed. Taurus.

dos lazos entre su propia existencia y su reflexión, entre su teoría y su práctica. No hay sabiduría posible sin las implicaciones concretas de esta imbricación. Durante varios años, Cioran estuvo en contacto con uno de estos hombres, un vagabundo, un mendigo que lo interrogaba acerca de Dios, el mal, la libertad y la materia. "Nunca conocí a alguien –escribe Cioran– tan en carne viva, tan ligado a lo insoluble y lo inextricable." Un día Cioran le confió a su visitante que lo consideraba un auténtico filósofo, y desde entonces no volvió a verlo. Este episodio lo hizo llegar a la conclusión de que el filósofo se distingue por su "preocupación por avanzar siempre hacia un grado más elevado de inseguridad".[2] Razón suficiente para echar a los propietarios de cátedras, a los especialistas en peroratas y autopsias estériles, y para dar salida a los asalariados que ganan notoriedad con la momificación de los textos o la jerga de los especialistas. Las raíces de una auténtica sabiduría escudriñan primero el vientre y luego la cabeza.

La Antigüedad tenía esa preocupación por hacer de la filosofía una disciplina de la inmanencia. Hizo falta que aparecieran los doctores de la Iglesia para que la sabiduría –o lo que se presentará como tal– se encerrara y especializara en los detalles verbales y el aspecto técnico. La universidad se ocupó de hacer el resto, domesticando el saber para volverlo inofensivo: actividad practicada por pares a quienes se entroniza mediante ceremonias de iniciación, la sabiduría se empobrece y pierde su potencia gozosa. Así, termina por parecerse a aquellos que la engendran: se vuelve triste, gris, inútil e insípida, desconectada de lo real y confinada a zonas sin turbulencias.

2. *Ídem.*

En Atenas, y tal vez más aún en Roma, la filosofía se propone alcanzar una forma de vivir mejor, el bienestar, la calidad de la existencia. Lo que está en juego es la vida misma, y las diversas formas de sabiduría proponen técnicas para llevarla a buen puerto con la mayor alegría y beatitud y con el mínimo de penas y sufrimientos posibles. Aprender a morir, es decir, a vivir con provecho lo cotidiano, en todas sus ramificaciones. ¿Qué queda de la felicidad de los hombres cuando los Padres de la Iglesia nos dicen que basta con rezar, obedecer a las ortodoxias y sacrificarse a los catecismos que diluyen dos o tres principios fundados en el ideal ascético? Nada, ya no queda nada.

Diógenes tiene la intención de promover una vida bienaventurada y dice cómo hacerlo: "El objeto y el fin que se propone la filosofía cínica, como por otra parte se propone toda filosofía, es la felicidad. Ahora bien, esa felicidad consiste en vivir de conformidad con la naturaleza y no según la opinión de la multitud".[3] Demonax irá aún más lejos al decir que sólo el hombre libre es capaz de alcanzar la felicidad. A quien se sorprende ante semejante declaración y cree conveniente señalar que, en su opinión, hay muchas personas felices, el cínico le responde: "Por el contrario, creo que sólo es libre quien no espera nada ni le teme a nada".[4] Desesperar, pues, en el sentido etimológico: dejar de esperar, destruir las ilusiones y las mitologías que rezuma la civilización y que se cristalizan por medio de los instrumentos del conformismo y la convención. Luchar, en suma, contra la fastidiosa tendencia humana a preferir la idea que se tiene de la realidad a la realidad misma.

3. Juliano el Apóstata, *Discursos*, IX. 13.
4. Luciano de Samosata, *Vida de Demonax*, 13.

El bovarismo es como una ley de lo real: universalmente compartido, desencadena la cólera de Diógenes y también su crueldad, es decir, su resuelta preferencia por lo verdadero, por urticante que pueda ser, pues "la verdad es amarga y desagradable para las personas sin espíritu, mientras que la falsedad les resulta cómoda y agradable. Es exactamente como lo que les ocurre a los enfermos: la luz les lastima los ojos y en cambio se sienten bien en las tinieblas que les impiden ver y no les causan ninguna molestia".[5] La filosofía es la farmacopea del enfermo, el sabio es su médico: la métafora de Marco Aurelio será drástica en el caso de Nietzsche. Generalmente, las ideologías hacen las veces de consuelo: sus artificios necesitan fábulas, deformaciones e historia, con las cuales se funda lo social. Los cínicos quieren socavar la confianza en esos pilotes engañosos. Nada escapa a sus sarcasmos. Critican toda arquitectura de fundación, la minan y luego la destruyen. El auténtico trabajo filosófico consiste en descubrir la superchería, denunciarla y practicar una pedagogía de la desesperanza.

En el ensayo que dedica a Antístenes, Charles Chappuis escribe: "Mientras los demás hombres buscan afuera las reglas de su conducta y obedecen las leyes y los usos, el sabio, apartado de todo afecto por su Patria o sus padres, de todo deber ante el Estado y la familia, libre de esos vínculos que, a su parecer, les imponen el nacimiento y las convenciones al resto de los hombres, se deja guiar únicamente por su virtud y goza de una libertad sin límites".[6] Responder sólo a una norma propia y no buscar en otra parte, en cualquier trascendencia alienante, el principio que funda la acción: éste es el objetivo del cíni-

5. J. Damasceno, *Florilegio*, II. 31. 22.
6. Chappuis, Ch., *Antisthène*, Auguste Durand Librairie, pág. 11.

co. La teleología de Diógenes supone que en cada uno se fundan los medios y los fines con la intención de hacer emerger, de esa fusión, un estilo.

Antístenes y los cínicos procuran alcanzar la virtud con la menor dilación posible. Nada de largos caminos para alcanzar la sabiduría: la vida es demasiado breve y la sabiduría apremia. Al diablo con un ascetismo prolongado y penoso que requiera peligrosos ejercicios de resultados improbables. Supongamos que en su tiempo Plotino dedicara lo esencial de su existencia a prácticas purificadoras para conocer el éxtasis sólo en cuatro ocasiones... ¡Haría falta una paciencia de locos! El método cínico fue elaborado para el hombre urgido que desea alcanzar la felicidad velozmente. Los caminos largos atribuyen demasiada importancia a los medios, hasta el punto de hacer casi desaparecer los fines. Se olvida el fin para concentrarse en las maneras de llegar a él. Mientras tanto, el período preparatorio es demasiado absorbente. Por una suerte de irónica compensación, hay que pagar con dificultades el tiempo ganado: se avanza más rápido, pero el camino es más arduo. Lo que se gana se pierde en comodidad. Para el asceta cínico la acción es el entrenamiento privilegiado. La anécdota cínica da testimonios en este sentido: el filósofo es un practicante, su método es el gesto, las huellas que deja se concentran en historias –que constituyen el corpus cínico– y en su originalidad.

Hegel, que destilaba tedio, no podía apreciar las gracias de un Diógenes o un Crates. Era un hombre hecho para integrar un jurado de tesis o la universidad. De modo que, después de él –aunque no sea aquí más que un filósofo representativo– se minimizó la importancia de la escuela cínica: hasta se le negó el derecho a existir o, al menos, a presentarse como tal. Para ser considerada una escuela, debería haber contado con un sistema, una serie

de ecos arbitrarios que dejaran a su paso ciertas simetrías que permitieran creer en un equilibrio. Para merecer una medalla y ocupar un buen lugar en las historias de la filosofía, los cínicos deberían haber pensado en dejar sumas, páginas, glosas, tratados aburridos. Si se hubiesen aplicado a ello, Diógenes y sus acólitos habrían alcanzado la consagración. Pero la notoriedad no se adquiere sin poner en tela de juicio la respetabilidad y la dignidad. Y en este sentido era imposible contar con ellos. Eran demasiado rebeldes, demasiado libres. El fragmento, la anécdota, el comentario ocurrente son las formas que más se ajustan al propósito cínico. Sus acciones fueron plurales, múltiples como miríadas. El sistema cínico es comparable al principio espermático de los granos: diversos, sembrados al voleo y abandonados a los flujos, siempre terminan por germinar en una misma inflorescencia.

Los hechos y los gestos cínicos expresan la necesidad de la soberanía singular: cada hombre debe llegar a ser un dios. No hay manera más eficaz de volver caduca la fábula de un dios como figura arquetípica, modelo de un estilo. La vida se vuelve sagrada mientras sea única y susceptible de ser embellecida, porque se la vive a la sombra de una confusión entre ética y estética. Dión Crisóstomo había comprendido bien la voluntad de Diógenes cuando decía que su tensión apuntaba ante todo a "tomar como modelo la vida de los dioses".[7] Paradójicamente, los cínicos encontraron en los animales los modelos que convenía imitar...

La divinidad ya no mantiene una relación esencial con la Ciudad, sino con el individuo: ineficaz en cuanto al macrocosmos, es apropiada cuando se trata del microcosmos. Lo divino ya no es exterior al hombre sino con-

7. Dión Crisóstomo, *Discursos*, VI. 31.

sustancial a él. Se descarta la trascendencia que separa al ser de su sustancia para divinizarla en una forma alienada, a favor de una inmanencia pura y simple que reconcilia al ser con su naturaleza, al individuo con su especificidad. Se le quitan a Dios –o a los dioses– sus prerrogativas sagradas. La divinidad expresa ahora aquello a lo que puede tender cada uno para hacer de su vida una obra que podrá distinguir mediante un estilo propio.

Si creemos en las líneas que Máximo de Tiro le dedica, Diógenes habría conseguido esa unión sutil de ética y estética, de moral y estilo. El ascetismo calculado y metódico le habría permitido alcanzar una autonomía divina, a través de una aritmética de los placeres y los deseos. El texto merece citarse ampliamente: "Diógenes se despojó de todas las cargas y se libró de sus cadenas. Recorrió el mundo, libre, como un ave dotada de razón; no temía al tirano ni estaba obligado por la ley, tampoco se ocupaba de la vida pública ni se dejaba ahogar por la educación de los niños, no lo presionaba el matrimonio ni lo retenía el trabajo, no estaba perturbado por las campañas militares, ni el comercio lo apartaba de su camino. Por el contrario, se burlaba de los hombres que se entregan a tales actividades, así como nosotros nos burlamos de los niños pequeños cuando los vemos ocupados jugando a la taba, a combatir y a ser derrotados, a despojar a los demás y a sufrir a su vez el despojo de los otros. Diógenes, en cambio, llevaba la vida de un rey sin temor y libre...".[8] Ni buen esposo, ni buen padre, ni buen ciudadano, ni buen trabajador... Apartado de un mundo ilusorio preocupado por actividades fútiles –la política, el comercio, la guerra, la agricultura, la paternidad, el matrimonio–, el cínico construyó una actitud estética en relación con el

8. Máximo de Tiro, *Disertación*, XLVI. 5.

mundo: se hizo espectador distante y sonriente, con la altivez de quien sabe a qué ha escapado cuando ve a los otros picar el anzuelo con insistencia. Tiene la conciencia clara, la mirada limpia, la lucidez implacable. Toda actitud espectacular es propedéutica de la sabiduría.

El nihilismo social de Diógenes es fortificante. Con él, reconocemos el carácter definitivamente ilusorio de las perspectivas y las líneas de fuga que se nos proponen. Uno no se vuelve sabio aceptando el papel de engranaje de la maquinaria social, sino que, por el contrario, llega a serlo negándose a colaborar. La rebelión es la virtud que fortalece las posiciones estéticas. En el extremo opuesto de la actitud filosófica encontramos las instituciones que quebrantan las singularidades para hacerlas cooperativas: la escuela y la disciplina, el ejército y la obediencia, la fábrica y la docilidad. A las posiciones aglutinantes que se nutren de los hombres y sus libertades, Diógenes opone la insurrección que libera de toda traba. Así es como "Diógenes alababa a todo aquel que, estando a punto de casarse, no se casaba; a aquellos que, dispuestos a hacer una travesía, se decidían a no hacerla; a los que, prontos a ocuparse de la política, terminaban por no ocuparse; a los que, habiendo proyectado criar niños, no lo hacían; a quienes se aprestaban a vivir en la compañía de príncipes y de pronto preferían no acercárseles".[9] Elogio del renunciamiento, pues, a todo lo que se considera esencial de las actividades presentadas como serias y virtuosas porque son útiles al ámbito social. Elogio, al mismo tiempo, de un solipsismo discreto que permite eludir la agresividad que inevitablemente surge de toda intersubjetividad. Elogio, finalmente, de la autonomía, entendida en su acepción etimológica.

9. D. L., VI. 55.

La cruel lucidez de Diógenes no es pesimista. Con excesiva frecuencia se confunden la mirada fría y clara del moralista con la mirada prismática de quien se obsesiona con lo peor. Nada más alejado del espíritu cínico que el gusto por las deformaciones sistemáticas efectuadas en pos de la catástrofe. El mero "carácter taciturno"[10] de Antístenes no basta para inferir el pesimismo de la escuela. Desde Aristóteles se sabe del misterioso parentesco entre el hombre de genio y la melancolía. Pero el exceso de bilis, al cual se atribuía la naturaleza melancólica, no corresponde al cínico, a quien el ejercicio gozoso protege de semejantes sinsabores. La bilis cínica forma parte de la metodología y se convierte en un arma contra el bovarismo. Por ello, a quienes le decían que vivir era malo Diógenes podía responderles: "Vivir no es malo, vivir mal sí lo es".[11]

El voluntarismo estético cínico incluso es optimista si se hace hincapié en el hecho de que ofrece salidas y soluciones al problema de la existencia. El futuro no es un horizonte limitado, sin perspectivas, pues sólo quien nada espera, quien desespera, es capaz de alcanzar el goce y la beatitud. No esperar lo imposible permite no decepcionarse nunca, y por lo tanto evolucionar en completa calma. Entre los cínicos, la figura emblemática del poder de la voluntad es Hércules.

En las obras de Antístenes, el semidiós de los doce trabajos aparece repetidamente. Y lo mismo puede decirse de la de Diógenes. Es conocido el periplo que llevó a Hércules a encontrarse en el bosque con el león de Nemea, en la ciénaga con la Hidra, y en el Jardín de las Hespérides con las amazonas y las manzanas, por no mencio-

10. Suidas, S. V. *Aristippos.*
11. D. L., VI. 55.

nar los toros domesticados, las aves exterminadas y algún viaje al infierno. Pero lo que más aprecian los cínicos en este personaje mítico no es tanto la figura del héroe como el símbolo de la energía, la valentía y la fuerza ante las adversidades titánicas: el personaje expresa, en síntesis, "las pruebas que encuentra el alma en el camino de la virtud".[12] Hércules es también la antítesis de Prometeo, concebido como emblema de la civilización, ladrón del fuego y condición de posibilidad de lo social a través de la fragua y el dominio de las llamas. El semidiós de los doce trabajos es el emblema de la autonomía y de la voluntad eficaz. El hombre del hígado desgarrado puede considerarse una metáfora de las trabas sociales. Laercio llega a decir del hombre de Sínope: "Llevaba el tipo de vida que había caracterizado a Hércules, quien elevaba la libertad por encima de cualquier otra cosa".[13]

Los trabajos del cínico implican el repudio de los caminos que no conducen a ninguna parte –las sendas del ideal ascético y del renunciamiento– y la preferencia por los senderos que guían a la autonomía y a la independencia: se trata de construir la propia singularidad como una obra de arte que no tiene copia. El modelo hercúleo simboliza la potencia en acción que necesita el esfuerzo cínico. Nietzsche escribirá que, al igual que los seductores y los conquistadores, los cínicos hacen realidad "la unión de la superioridad espiritual con el bienestar y el exceso de fuerzas".[14] Por su parte, Luciano de Samosata hizo un retrato de este Hércules voluntarista que no habría desentonado en la galería de las figuras positivas nietzs-

12. M.-O. Goulet-Cazé, *op. cit.*, pág. 208.

13. D. L., VI. 71.

14. Nietzsche, *Fragmentos póstumos y consideraciones intempestivas* (ed. francesa, pág. 250).

cheanas: "El mejor de los seres humanos, hombre verdaderamente divino y justamente elevado al rango de los dioses, debió recorrer el mundo casi desnudo, cubierto apenas por una sencilla piel de animal, sin pretender ninguna de las cosas que nos son necesarias. [...] Apartaba el dolor de los demás; [...] dominaba la tierra y el mar: en efecto, en todo cuanto emprendía resultaba siempre vencedor; nunca encontró su igual y aún menos su señor [...]. Era un temperamento fuerte que se dominaba, procuraba vencerse a sí mismo y repudiaba la molicie".[15] Las últimas líneas son en sí mismas todo un programa de vida: fuerza, dominio de sí, determinación, voluntad, todas las virtudes que en el cínico forman el conjunto que le permite llevar a buen término su obra, a saber, la felicidad en el pleno goce de uno mismo.

El nihilismo estético de Diógenes se complementa con un arduo voluntarismo; la actitud espectacular carece de sentido si no la completa un ardor por la acción en la única dirección que merece el trabajo del estilo: la existencia. En este sentido vale la pena leer la frase de los *Ensayos* en la que Montaigne dice: "Nuestro oficio es configurar nuestras costumbres, no componer libros ni ganar batallas o provincias, sino alcanzar el orden y la tranquilidad de nuestra conducta. Nuestra obra de arte más grande y gloriosa es vivir oportunamente. Todas las demás cosas, como reinar, atesorar, ganar, no son más que apéndices y accesorios de lo mayor".[16]

Anacrónico, este programa ya no parece atraer a los filósofos contemporáneos, más preocupados por fundar nuevas teologías y ortodoxias. El concepto mató a la vida, los malabarismos del lenguaje inocularon el tétanos

15. Luciano de Samosata, *En defensa del cinismo*, 13.
16. Montaigne, *Ensayos* (ed. francesa, pág. 446).

en lo cotidiano: la existencia es la menor de las preocupaciones actuales. Pero nada nos prohíbe desear que en este paisaje de desolación sople un espíritu pagano sobre los montes desiertos y las vastas extensiones lúgubres y poco hospitalarias de nuestro pensamiento contemporáneo. Ése es el precio de una ética poscristiana.

5. *Principios para una ética lúdica*

Tradicionalmente, las escuelas morales terminan por encontrarle utilidad o un valor funcional a su principio fundador. Por su parte, los cínicos se animan a proponer una concepción lúdica de la ética. Platón ya lo había dicho tiempo atrás y el cristianismo difundió el mensaje: se trata de merecer la salvación, de ganarse el paraíso. La mejor manera de lograrlo es adquirir una conducta... La sanción de la falta es el desmerecimiento y la culpa. En materia de moral, Diógenes prefiere la improductividad y subordina la acción a la belleza del gesto, en contra del espíritu de la gravedad.

El juego está ausente de los sistemas filosóficos. Ni siquiera los pensadores que se proponen una comprensión global del mundo lo analizan de manera rigurosa. Dejadas al margen, estas extrañas actividades son excluidas, probablemente porque ponen sobre el tapete un exceso de diversión, locura, desatino y placer. El delirio es el enemigo del filósofo que no pierde ninguna ocasión de conjurarlo mediante la razón, el orden, la simetría o el sistema. Además, parecería que cuanto más obre el delirio, aunque de manera solapada, en el espíritu de un pen-

sador, tanto más violenta y caricaturesca se vuelve la conjura: para comprobarlo, sólo haría falta poner en relación la depresión nerviosa de Hegel y la producción de un monumento dedicado enteramente a la tríada y al culto de las tres instancias. La dialéctica podría ser sometida a la misma comprobación...

A diferencia de sus padres en sabiduría, los cínicos aman las fiestas y el potencial de alborozo e improvisación que tales reuniones exaltan: confianza en el espíritu, búsqueda instantánea del estilo o sumisión a las virtudes de la efusión. Nietzsche diría: preferencia por Dionisos antes que por Apolo. Para algunos, el juego tiene su raíz en la voluntad de diversión que, a su vez, surge del conocimiento de lo trágico o de la miseria humana. El juego como tentación de olvidar lo peor. Para los cínicos, el juego parece producir únicamente los goces inmediatos surgidos de la turbulencia, la improvisación, la despreocupación o la fantasía descontrolada. El prójimo no tiene un rol de actor, sino que basta como espectador. También en esto, los cínicos expresan su certeza acerca del atolladero solipsista. En la plaza pública, Diógenes considera a los demás como espectadores, auditorio destinado a un *voyeurismo* pedagógico: ellos verán, oirán y tal vez comprenderán. La anécdota, la palabra ingeniosa o el retruécano apuntan a producir efectos éticos: una toma de conciencia, podría decirse. Así entendido, el juego revela sus virtudes heurísticas.

La calle, la plaza pública, el exterior sirven de marco para las representaciones cínicas: el juego se pone en escena según los principios de la improvisación. Se despliega la peripecia, la historia se escribe en el momento y la representación no será objeto de ninguna repetición, pues lo real no tiene copia... En Corinto, donde se ha instalado Diógenes –quien pasa el invierno en Atica,

donde hace más calor que en Corinto, azotado por los vientos durante el verano–, el filósofo elige los lugares donde las muchedumbres son más numerosas, para así multiplicar los efectos de su discurso desmitificador. Dión Crisóstomo relata los detalles: "Él se cuidaba bien de rentar un apartamento o de ir a un hostal, y prefería acampar al aire libre en el Craneión. Había advertido que Corinto era el lugar de reunión de gran cantidad de gente, a causa de su puerto y de sus damas de compañía, y porque la ciudad estaba situada en una especie de cruce de caminos de Grecia. Además, [Diógenes] pensaba que así como un buen médico debe ir a socorrer a las personas allí donde abundan los enfermos, es conveniente que el sabio se establezca allí donde hay mayor número de necios, a fin de desenmascarar y corregir su estupidez".[1] En el centro mismo de Grecia, en el lugar simbólico del equilibrio, allí donde se establece el reparto de cargos y de superficies, ¿qué mejor lugar donde manifestar la voluntad de desestabilizar?

El juego es una farmacopea, una medicina. Las personas están enfermas y hay que curarlas. La única poción que vale, la que ataca las verdaderas afecciones, sólo se puede administrar a través del juego, como si éste fuera un excipiente que permitiera pasar más fácilmente un brebaje muy amargo... El filósofo entendido como médico de la civilización es una metáfora que seducirá tanto a Schopenhauer como a Nietzsche. Diógenes es uno de los primeros médicos generales –¿o alienistas? ¿o forenses?–, en tanto que Sócrates se reivindicaba sólo como experto en ginecología y alumbramientos, de donde se desprende que la mayéutica fuera definida como el arte de alumbrar los espíritus.

1. Dión Crisóstomo, *Discursos*, VIII. 4.5.

Diógenes practica pues una terapia que es un arte: la psicogogía cínica supone, en efecto, la existencia de dones y talentos, el dominio de ciertas técnicas, una inspiración que nunca flaquea y un sentido afianzado y agudo del diagnóstico y de la prescripción de medicinas. Todo esto imbricado en un ballet que da su lugar al vértigo tanto como a la mascarada, y en el que se encuentran los principales componentes del juego.

En los juegos ístmicos, Diógenes practica su arte jubiloso, pero se lamenta de tener tan escasos clientes, lo cual no es extraordinario, ya que tomar conciencia del mal supondría que uno está ya en el camino de la curación. Además hay que decir que el sabio multiplica las dificultades al presentarse en los estadios durante las competencias deportivas. ¿Puede haber preocupación más irrisoria que la prudencia en un lugar dedicado a los fervores deportivos? Diógenes sabe que vencer sin afrontar peligros es triunfar sin gloria.

El cínico revela a sus pacientes las dolencias que sufren. A él le corresponde imponer las consultas, porque no hay nada peor que un enfermo que ignora su mal... "Con todo, me sorprendo –clamaba durante los juegos–. Si pretendiera curar los dientes, todos los que necesitaran una extracción acudirían a mí; si dijera que puedo curar los ojos, todos los que tienen los ojos enfermos se presentarían ante mí; y lo mismo ocurriría si yo pretendiera conocer un remedio para curar la hipocondría, la gota o el catarro. Pero cuando prometo liberar de la locura, la perversidad y la intemperancia a las personas que me escuchen, ya nadie me presta atención, nadie me pide que lo cure, aun cuando pudieran obtener un importante beneficio pecuniario. Pareciera ser que las personas se preocupan menos por estos últimos males que por las otras enfermedades, o que fuera más terrible para un

hombre soportar un bazo inflamado o un diente cariado que un alma estúpida, ignorante, ruin, arrogante, voluptuosa, servil, irascible, cruel, perversa, en una palabra, completamente corrompida."[2] Los males que sufre la humanidad pueden resumirse en un único y mismo orden: los hombres están enfermos de no saber vivir en libertad y de no conocer las delicias de la autonomía, la autosuficiencia y el pleno gobierno de uno mismo. La gran salud, diría Nietzsche. Los síntomas son evidentes: el gusto por lo frívolo, la liviandad, el dinero, el poder, los honores, la mezquindad, la estrechez de proyectos, el conformismo y la sujeción a ideales seculares tales como el trabajo, la familia o la patria.

En el camino de la curación, con las técnicas de liberación propuestas por los cínicos, los individuos alcanzan una dimensión estética, pues "desde cierta altura –escribe Nietzsche– se ve una totalidad: el conjunto de los pensamientos del filósofo, las obras del artista y las buenas acciones".[3] Obrar según el punto de vista cínico es esculpir la propia existencia como una obra de arte, informar la materia en el sentido aristotélico: dar volumen, superficie, naturaleza, espesor, consistencia y armonía a la vida cotidiana que de ese modo se transfigura. Una vida debe ser el resultado de una intención, un pensamiento y un deseo, y todo hombre debe ser como el artista que apela al conjunto de su energía para producir un objeto irrepetible, único.

Diógenes detesta más que nada a los hombres que contribuyen con ardor y determinación a su propia alienación y se abandonan al azar y la suerte con la mayor de las pasividades. Los cínicos aborrecen la indolencia. La

2. *Ibíd*, 7. 8. 9.
3. Nietzsche, *El libro del filósofo* (ed. francesa, pág. 16).

acción supone un compromiso y un conflicto con lo real, un combate singular con la resistencia del mundo. Los hijos de Antístenes saben que la filosofía es un juego y un arte, pero además, al mismo tiempo, un combate. También aquí encontramos la dimensión lúdica, particularmente la que se relaciona con el *âgon* tal como lo describe Roger Caillois. En las graderías a las que había llegado para codearse con los espectadores de los torneos deportivos, Diógenes señalaba que también él tenía aptitudes para el combate, la lucha y la competencia, pero que la suya era una batalla contra un enemigo menos ficticio. Cuando se le preguntaba quiénes eran esos adversarios tan implacables que él caracterizaba como espectros espantosos, Diógenes respondía que eran los más temibles, aquellos "que no se dejan vencer fácilmente, aquellos que ningún griego podría mirar a la cara; sin embargo –agregaba–, no son personas que corran, luchen ni salten con pértiga, como tampoco son luchadores ni lanzadores de jabalinas ni discóbolos, sino más bien personas que corrigen a los hombres". La respuesta, un poco sibilina, no hacía más que confundir el espíritu de quienes intentaban comprenderlo... Inquieto por lo que pudieran significar las palabras de Diógenes uno de los curiosos del lugar le preguntó quiénes eran esos adversarios. Diógenes, respondió: "Las dificultades más arduas que no pueden vencer ni los glotones ni los orgullosos imbéciles, los que se pasan el día comiendo y la noche roncando, y que en cambio podrían superar fácilmente los delgaduchos demacrados que tienen el talle más fino que el de las avispas. ¿O crees que esos vientres abultados son de alguna utilidad, esos seres que las personas sensatas deberían echar del país después de someterlos por turno a la purificación? Antes bien, habría que inmolarlos, cortarlos en trozos y degustarlos como se ha-

ce con los peces gordos que se cocinan en salmuera y agua de mar, a fin de fundir la grasa; la gente de mi región somete a ese tratamiento al tocino de cerdo cuando quiere untarse con él". Luego, a manera de conclusión, Diógenes atribuye a esos hombres "menos alma que a los cerdos"[4] y señala como sus opuestos a aquellos que se burlan de tales dificultades como lo hacen ciertos niños del juego de dados.[5]

Para los cínicos, la enfermedad, la pesadez y la obesidad están relacionadas: el espíritu se entorpece a causa del peso, y el hombre poco preocupado por decidir y valorar su existencia se parece al puerco. Partiendo de semejante física de los cuerpos, uno podría inferir las virtudes del sabio: soltura, agilidad, delicadeza, elegancia. ¿Dónde, si exceptuamos el cuerpo del bailarín, se encuentran reunidas todas estas cualidades? Excluyendo a Nietzsche, ¿dónde se puede leer el elogio de la danza y ver la práctica del volatinero homologada a la actividad precisa de quien quiere un hombre de otra condición? Éter, hálito, viento y espacio: no hay metáfora más apropiada para caracterizar la voluntad cínica.

El bailarín no está en los estadios: lo que generalmente se encuentra allí es la densidad de los cuerpos, de los músculos y de la carne que encierra al espíritu en una jaula de estrechas dimensiones. A los juegos de estadio, que suponen una práctica vacía del cuerpo, Diógenes opone los juegos cínicos, que asocian la victoria sobre el cuerpo a la pura y sencilla victoria sobre uno mismo, y hacen de la primera un primer paso hacia la segunda. El imperio sobre uno mismo es el único éxito digno del cínico, el único propósito que merece que el filósofo com-

4. Dión Crisóstomo, *op. cit.*, 12-14.
5. *Ibíd.*, 16.

bata y comprometa su energía: "Uno soporta los infortunios despreciándolos; cuando los abordamos diligentemente nada pueden hacer contra nosotros, pero si les rehuimos, si retrocedemos ante ellos, tenemos inmediatamente la impresión de que son más poderosos y más temibles".[6]

La ética es entonces un juego: además de ser un arte, apela a esa parte de nosotros que corresponde al gusto por lo agónico, el vértigo y el mimetismo. A ratos artista, a ratos médico, atleta o bailarín, el filósofo mantiene más relaciones con la estética que con la ciencia, más relación con lo bello que con lo verdadero. Diógenes es lo contrario de un positivista: Kierkegaard diría que era un filósofo ético, Nietzsche lo llamaría un filósofo-artista.

6. *Ibíd.*, 18.

6. Los juegos del filósofo-artista

Tal como la definió Nietzsche, la figura del filósofo-artista encuentra varios ejemplos en el panteón cínico. A mitad de camino entre la tensión y la sensibilidad, entre el concepto y la intuición, este tipo particular de sabio se caracteriza por una aptitud singular para inventar nuevas posibilidades de vida que contrastan con las que ofrecen el hábito y la convención: un nuevo estilo de existencia, un nuevo tipo de expresión. Nietzsche hablaba del superhombre, Diógenes de "almas fuertes"[1] y Antístenes de "seres excepcionales que son en sí mismos una ley viva".[2] El cínico se esfuerza por construir una manera diferente de ser en el mundo y subvierte la retórica clásica que invita a someter la singularidad a la ley y a los principios de lo universal. Con él, la antinomia entre el individuo y la sociedad se resuelve en beneficio del primero y, sistemáticamente, en detrimento de la instancia normativa social. Rebelde y solitario, el cínico hace una única contribución social: la pura soledad.

1. Aristóteles, *La Política*, III. 1284. A. 15.
2. *Ídem.*

Así como inventa, el filósofo-artista experimenta y descubre en el gesto de atreverse. La inspiración, que desempeña una parte eminente en la creación estética, es un componente primordial de la ética cínica. Fiel a algunas intuiciones arquetípicas que se estructuran en torno de un tema –lo que constituye un obstáculo para la libertad debe suprimirse, reducirse–, el cínico efectúa variaciones con una confianza absoluta en las virtudes de su improvisación. A diferencia de una ética preventiva que subordinaría la acción a una teoría pura y la haría proceder de ésta, la ética cínica confunde la voluntad y el instante, confiando plenamente en la inventiva y contando con el entusiasmo, término cuya etimología expresa la proximidad con el transporte divino. Diógenes y sus compadres (o comadres: no olvidemos a Hiparquia) dan nueva dirección a sus creaciones, sin preocuparse por seguir un programa, lo que estorbaría la espontaneidad: la ética de los cínicos es poética, por cuanto expresa la carga creativa que la invade.

La moral de Diógenes supone aliento e inspiración, juego y disponibilidad. A fin de indicar las líneas de fuerza de una ética, Nietzsche propuso un tamiz eficaz que se explica en pocas palabras: "Un sí, un no, una línea recta y un objetivo".[3] Así resume la fórmula de su felicidad. A estas cuestiones seguramente los cínicos habrían respondido sin dificultad: el sí está destinado al reino de la singularidad y la unicidad, a su entusiasmo y a su grandeza rebelde, a su demonio. Sobre las tumbas que florecieron tras la muerte del sabio de Sínope, los escultores grababan aforismos contundentes en los que se concentraba toda la enseñanza del difunto. Uno de los cenotafios lucía, en la cima de una columna funeraria, un perro de

3. Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos* (ed. francesa, pág. 44).

mármol de Patmos: era el que edificaron los griegos cerca de la puerta que daba al istmo. Otro le permitía leer a quien pasara por allí: "Oh, Diógenes, en efecto sólo has enseñado a los mortales el arte de bastarse a sí mismos en la vida y el camino más fácil para lograrlo".[4] En vida, Diógenes respondía de buena gana a quienes le preguntaban cómo había alcanzado la sabiduría mediante su trato con Antístenes: "Él me mostró lo que me pertenecía y lo que no me pertenecía. La propiedad no es mía: los padres, los sirvientes, los amigos, la reputación, los lugares familiares, las relaciones humanas, todo eso me es ajeno". En cuanto a lo que sí le pertenecía, continuaba diciendo: "El uso de las representaciones. Antístenes me mostró que ese uso me pertenece de manera inviolable e irrestricta: nadie puede ponerme obstáculos ni obligarme a disponer de él de otro modo que no sea a mi antojo".[5] Esto en cuanto al Sí...

El No de los cínicos remite a todas las mitologías favorecidas y alentadas por la civilización, a saber: todo lo que obstruye la expresión libre de la singularidad. Todas las instituciones están implicadas, como también las ideologías y los valores comúnmente admitidos, tanto en tiempo de los cínicos como en la actualidad... Si hiciera falta una formulación contemporánea del programa cínico, podría hallársela del lado de los libertarios que no reconocen ni dios ni amo.

Para alcanzar el poder sobre sí, el dominio de sí mismo, Diógenes proponía una técnica sencilla que consistía en reprocharse con idéntica intensidad a uno mismo aquello que con tanto ardor les reprochamos a los demás.[6] Co-

4. *Antología palatina*, XVI. 334.
5. Epicteto, *Manual de Epicteto*, III. 24. 67.
6. Estobeo, *Florilegio*, M. 1. 32.

menzar entonces por el perfeccionamiento de uno mismo, ocupándose con mayor pasión de las vigas que nos enceguecen que de las pajas en el ojo ajeno... La primera tarea es la purificación: deshacerse de los propios defectos.[7] Esto en lo referente a la línea recta y el objetivo que se procura alcanzar. El programa de Nietzsche sólo necesita ser aplicado...

La aptitud para destruir es otro de los rasgos del filósofo-artista. El nihilismo cínico es indudable, pero es un nihilismo preparatorio de una nueva escala de valores. Al analizar la ironía, Jankélévitch escribía: "El cínico cree en la fecundidad de la catástrofe y asume valientemente su pecado para que éste se revele imposible, insociable, intolerable; hace estallar la injusticia en la esperanza de que termine por anularse gracias a la homeopatía de la sobrepuja y el escándalo".[8] Artimaña de la razón, y por lo tanto voluntaria. La negatividad que desarrolla Diógenes es dialéctica: allí donde la destrucción, pura voluntad de muerte, sólo apunta a sí misma, lo que queda es el terror y el funcionamiento vacío de una maquinaria apocalíptica. Con el cinismo, en cambio, lo que es negado, lo es desde la perspectiva de un renacimiento de las virtudes.

Nietzsche insistía en la parte de fuego que necesita quien intenta superar una moral: Diógenes contra Platón, Nietzsche contra el cristianismo, Jesús entendido como un eco del platonismo dirigido a las masas. Y lo expresaba así: "Quienquiera que intente ser un creador en el dominio del bien y del mal debe ser primero un destructor y quebrantar los valores".[9] Inventar y destruir son

7. D. L., VI. 8.
8. Jankélévitch, *La ironía* (ed. francesa, pág. 108).
9. Nietzsche, *Así hablaba Zaratustra* (ed. francesa, pág. 118).

el reverso y el anverso de una misma moneda, acciones necesariamente vinculadas.

Cada agudeza diogeniana, cada rasgo de espíritu, cada fuego de artificio que socava las mitologías de la civilización, distingue el carácter artístico del sabio: romper las tablas de los valores para ofrecer, como condición de posibilidad, un territorio virgen capaz de sustentar nuevos edificios, nuevas posibilidades de vida. Al releer a los autores antiguos y a Diógenes Laercio –a quien conocía bien–, Nietzsche se regocijaba ante el espíritu de los griegos: "¡Qué bellos son! No veo entre ellos ninguna figura crispada o devastada, ningún rostro de cura, ningún anacoreta descarnado, ningún fanático ocupado en cubrir el presente de bellos colores, ningún monedero falso teologizando, ningún erudito exangüe y deprimido; tampoco veo entre ellos a quienes toman tan seriamente la 'salvación del alma' y la pregunta '¿qué es la felicidad?', que se olvidan del mundo y de su prójimo".[10]

Inventar, experimentar, destruir; el filósofo-artista también es capaz de educar, de legislar. Diógenes soportó las amenazas del báculo de Antístenes. Pero nada de eso le hizo efecto. Su voluntad de cinismo era tal que, a pesar de todo, llegó a convertirse en el segundo color de este espectro tornasolado que fue la escuela durante diez siglos. Otros no tuvieron la determinación necesaria: un candidato a la iniciación había pedido ser entronizado. Diógenes aceptó con la condición de que el aspirante diera pruebas de la madurez suficiente y la necesaria resolución. El gesto que probaría ambas virtudes era sencillo: arrastrar por las calles de la ciudad, atado en el extremo de un cordel, un queso o un pez llamado saperda, según la versión que se prefiera. Como el joven, comple-

10. Nietzsche, *Fragmentos póstumos* (ed. francesa, pág. 353).

tamente desconcertado, declinara la invitación, Diógenes llegó flemáticamente a la conclusión de que un queso –o un pescado– había quebrado la amistad entre ambos...[11] Diógenes es, sin duda, legislador y educador, pero quien no esté destinado a comprender la palabra del maestro permanecerá alejado de su mensaje.

El cínico crea sus leyes como un insurrecto: las nimba de insolencia y de impertinencia para enfriar los ardores menos templados o para dar a entender que sus declaraciones son capaces de definir una selección, al determinar la parte de incapaces contenida en la multitud de oyentes o espectadores. La selección es una de las aptitudes fetiche del sabio: designa y distingue, escoge y marca con el signo electivo a aquel que, aristócrata en el sentido original y más fuerte del término, sea capaz de recorrer la senda cínica.

Un día, no se sabe bien por qué, Diógenes terminó siendo ofrecido en venta junto con varios esclavos y aprovechó la ocasión para lanzar imprecaciones a los clientes. A un eventual comprador que examinaba la mercancía y le preguntaba a cada uno qué era lo que mejor sabía hacer, Diógenes le respondió con altivez e indiferencia: "Mandar a los hombres".[12] Y, como para ayudar al mercader en su tarea, agregaba: "Anuncia, pues: ¿alguien quiere procurarse un amo?". El carácter arrogante del sabio de Sínope debe de haber seducido a Xeníades –gloria a él–, quien adquirió la filosofía hecha hombre por un puñado de monedas. Las primeras palabras que dirigió Diógenes a su nuevo amo fueron un llamado de atención: "Tendrás que obedecerme aunque yo sea tu esclavo, porque aun siendo esclavos, un médico o un ti-

11. D. L., VI. 36.
12. D. L., VI. 29.

monel deben hacerse obedecer".[13] Sabemos por Eubulo que el filósofo envejeció en la casa de Xeníades, lo cual hace suponer que éste disponía de una cantidad increíble de virtud y humorismo, lo que también lo convierte en sabio. Si bien las tradiciones divergen, se sabe que Diógenes habría sido enterrado junto a los hijos de su amo, a quienes les había enseñado el arte de bastarse a sí mismos.

A manera de imperativo capaz de definir al filósofo-artista, podría decirse que es aquel que sabe que el hombre debe superarse para permitir la realización de una subjetividad sin obstáculos: "Conocer lo que es más elevado que el hombre, tal es el atributo del hombre pleno".[14] Para alcanzar esos fines sobrehumanos Diógenes concentró su sabiduría, a fin de hacerla más operativa. Así pudo instilar en cada acto y en cada gesto algo que descalificara las convenciones y el conformismo. En el frontispicio de un hipotético templo cínico, probablemente podría leerse: "Que no entre aquí nadie que no sea subversivo". Razón suficiente para dejar a Platón con sus geómetras... El filósofo-artista magnifica los medios de esta subversión y así alcanza una dimensión estética, poética o artística.

13. *Ídem.*
14. M.-O. Goulet-Cazé, *op. cit.*, pág. 144.

7. *Metodología del flatómano*

Muchos filósofos creen en la eficacia de la dialéctica, del silogismo, de la retórica o de la erística. Es una nueva teología. Juegan con el axioma y el postulado, con la deducción y la inducción, con la negatividad y la síntesis. Finalmente obtienen sus verdades, no sin violencias teóricas, pero ¡en qué estado! Uno de ellos efectúa la crítica de la razón pura que desemboca, inesperadamente, en un paisaje devastado pero prometedor de modernidad, y como no soporta el vacío recurre a los postulados de la razón pura práctica. Otro se propone dudar de lo real, pero aclara ante todo que dispensará a la religión de su rey y de su nodriza y luego a las costumbres de su país. Queda poco de qué dudar... Elabora el concepto de duda metódica a fin de distinguirlo de la duda sistemática –demasiado nihilista– y se contenta con algunos malabarismos que evitan lo esencial. Un tercero postula que el hombre es naturalmente bueno, pero nada dice sobre las razones por las cuales ese mismo hombre, bueno en sí mismo, puede estar en el origen de tantas cosas malas como la desigualdad, la propiedad o la injusticia. ¿Cómo es posible pues que tantos

resultados negativos puedan proceder de tan radiante ser positivo?

La historia de las ideas está llena de estas supercherías destinadas a ocultar el horror del vacío y de la nada, el temor de destruir y de tocar las mitologías, tan característicos de los filósofos. Por un Diógenes o un Nietzsche, ¿cuántos Kant y Descartes hubo? Es como si el razonamiento tuviera que someterse a ideas ya descubiertas, o mejor, a ideas postuladas arbitrariamente, aunque haya que dar la impresión de que proceden de un rigor lógico y una certeza matemática. El filósofo recuerda todos los principios metodológicos para dar un porte riguroso a las arbitrariedades transformadas en dogma. Aunque así pudiera colegirse una suma de pruebas de la existencia de Dios, no por ello se obtendría una sola conversión...

El pensamiento occidental teme al vacío y a lo irracional y se desvela por excluirlos recurriendo a la autoridad de tópicos o formulaciones silogísticas. Así desaparece la subjetividad pura bajo un montón de demostraciones y de operaciones austeras. Y se recobra la paz del alma. Desde Platón, el modelo matemático se vuelve obsesivo cuando habría que restaurar en sus prerrogativas el modelo poético y perentorio que se halla en el pensamiento de algunos sabios presocráticos.

Todo conocimiento es impuro, y quienquiera que avance sin ocultamientos pondrá empeño en reivindicar la impureza de su pensamiento destacando cuáles son sus intereses. Así se impediría que ciertas ideas fijas desaparezcan bajo engañosos megalitos con el pretexto de que han experimentado la mediación de un silogismo, del materialismo dialéctico o de cualquier ley de los tres estados.

Hoy no es posible permanecer indiferente al llamamiento que lanza Paul Feyerabend en *Diálogo contra el método*, una obra que propone una teoría anarquista del

conocimiento[1] en la que la contrainducción, las validaciones irracionales y el elogio del pensamiento primitivo se imponen a las arquitecturas de pretensiones científicas, que no son sino otros tantos sustratos teológicos. El propósito esencial consiste en sustituir tal lógica científica por un método poético. Los cínicos, con el gusto que se les conoce por la provocación, dejaron de lado el modelo matemático –del que Platón es un destacado representante– para preferir en cambio una metodología de lo perentorio y lo poético, de la intuición y el entusiasmo.

Antístenes y Diógenes hablan en una Atenas considerada democrática, donde la palabra ha adquirido un rango fundamental: con frecuencia el discurso es la vía de acceso a la eficacia, las palabras preceden a las cosas, el saber conduce al poder. Los retóricos y oradores enseñan las técnicas del lenguaje más persuasivo, los artificios con los cuales se logra la convicción, aunque sea al precio de la mentira. El razonamiento se pone al servicio de causas que a menudo carecen de nobleza, se trata de obtener la mayor cantidad posible de sufragios, la cantidad reina y no deja ninguna oportunidad a la calidad. El pensamiento lógico y el nacimiento de la Ciudad son contemporáneos. Con el advenimiento del pensamiento positivo, en Grecia "el hombre se encuentra elevado por encima de todos los demás pueblos, como un predestinado; en él el logos se hizo carne".[2] Puesto que casi es hija de la Ciudad, la razón no puede contentar a Diógenes, quien considera exorbitantes sus pretensiones. Demasiado imperiosa y autoritaria, la lógica griega tiende excesivamente

1. Feyerabend, P., *Diálogo contra el método.*

2. Vernant, J.-P., *Mito y pensamiento en la Grecia antigua* (ed. francesa, tomo II, pág. 96).

a lo abstruso y termina por olvidar lo real más inmediato. Diógenes cree en la idiotez de lo real.[3]

De ahí surge el nominalismo de los cínicos: negarse a honrar a los nuevos ídolos que son la Razón y la Retórica, las Esencias y la Dialéctica. Las agudezas de Antístenes y de Diógenes apuntan a ser algo más que un método. Se oponen a toda una concepción del mundo, proponiendo al mismo tiempo una nueva poética: "La dificultad planteada por los discípulos de Antístenes y otros ignorantes de la misma especie no carece de cierta oportunidad –escribe Aristóteles–. Según ellos, no es posible definir la esencia de una cosa, pues la definición no es más que palabrería: lo más que se puede hacer es decir qué clase de cosa es. La plata, por ejemplo, no podrá decirse qué es en sí misma, pero sí que es como el estaño. En consecuencia, no hay más que una sola especie de sustancia que admite ser enunciada en una definición: la sustancia compuesta, ya sea inteligible, ya sea sensible. Pero los elementos primarios de los que está formada esta sustancia no pueden definirse, porque una definición implica relacionar dos elementos y en esa relación uno debe comportarse como la materia y el otro como la forma de la definición".[4] Dios, ¡cómo se complica Aristóteles al comprobar que no se puede nombrar más que lo impuro, lo complejo y lo compuesto! Mientras que para los cínicos no podría haber otra cosa que no fueran modificaciones múltiples de una única sustancia, a saber, la materia. El nominalismo cínico también es materialismo...

3. Según la etimología de la palabra "idiota". Véase sobre este punto a Clément Rosset, *Le Réel. Traité de l'idiotie*, Éd. de Minuit.

4. Aristóteles, *Metafísica*, 1043. B. 23 y sig.

Lo real cínico es moderno porque es monista y atómico, cuando lo real aristotélico es teológico, dualista y –aunque se diga lo contrario– espiritualista. Donde la lógica se subordina a los intereses metafísicos, Antístenes reivindica una falsa ingenuidad y admite que puede ver perfectamente a los hombres pero no a la humanidad,[5] tal como podría haber confesado no ver la divinidad pero sí contentarse con mónadas locas que van cada una por su lado. Se podría terminar hablando de un sistema cínico si se pusiera en perspectiva su nominalismo, su materialismo: así se comprenderían sus opciones solipsistas e individualistas. Sólo existen fragmentos perdidos en un mundo a la deriva. El gallo despojado de su plumaje, sus penas y demás faneros, altanero sobre sus garrones, lo demostró un día.

Así como se niega a atribuir un valor objetivo a los conceptos, Antístenes se niega a admitir la validez del principio de contradicción. No cree que uno pueda convencer de un razonamiento opuesto al suyo a un individuo que profesa una opinión descabellada. "Sería un error contradecir a un contradictor para reducirlo al silencio: antes bien, conviene ilustrarlo. Pues uno no cura a un maníaco haciéndose el loco ante él."[6] Desde una perspectiva solipsista, hay que admitir que el crédito del lenguaje se reduce al mínimo: hablar equivale a agravar la incomunicación. Mientras los filósofos clásicos se dedican con devoción a la lingüística para emplear de la mejor manera las palabras, la retórica o la demostración, los cínicos prefieren otras vías pues "es propio del ignorante hablar mucho y, para quien así obra, no saber poner freno a su parloteo".[7]

5. Amonio Sacas, *In Porphyr. Isagogas*, n 40., 6.
6. Estobeo, *Florilegio*, M. 82. 8.
7. *Gnomol. Vat.* 12.

Las soluciones son limitadas: o bien se llega a la conclusión, como Wittgenstein, de que "sobre aquello de lo que no se puede hablar, debe callarse"[8] –con lo cual uno se condena al mutismo y el silencio perpetuo–, o bien se opta por buscar nuevas fórmulas que, a veces, compensan la impotencia del lenguaje mediante gestos que aunque se realicen en silencio lo superan ampliamente. Por cierto, los cínicos no optaron por la solución del mudo...

Por las necesidades de la causa filosófica y porque el lenguaje es impotente, los cínicos se convierten en bufones, inventores de nuevas metodologías. Volvamos a Antístenes; lo encontramos asistiendo a una fantástica demostración verbal: mediante razonamientos que aparentan una absoluta seriedad y rigor –la lógica no faltó a la cita–, un hombre muestra la imposibilidad del movimiento. Imagínense las aporías de Zenón: flechas que permanecen inmóviles en el espacio, tortugas a las que Aquiles nunca puede alcanzar y otras pamplinas muy bien envueltas en papelitos de colores. El lógico había demostrado la imposibilidad fundamental del movimiento, y uno de los jóvenes asistentes cargaba las tintas –éste es el precio que hay que pagar por las promociones...– y completaba la argumentación con una serie de observaciones con respecto a cinco aspectos bien delimitados. La respuesta de Antístenes no se ubica en el mismo registro: seguramente, el cínico podría haber encontrado las palabras para contradecir el razonamiento de Zenón –al contrario de lo que afirma Eliano Claudio, autor del fragmento que relata la anécdota–, pero como no creía en la virtud de esta operación mediante el discurso, "se puso de pie y comenzó a andar, convencido de que una demostración de hecho era mucho más efectiva que cual-

8. Wittgenstein, L., *Tractatus logico-philosophicus*, 7.

quier equivalente verbal".[9] Fiel a su maestro, Diógenes habría repetido a su vez la respuesta para oponerse al mismo discurso...[10]

En otra ocasión, el mismo Diógenes encontró a un individuo que rendía homenaje a las divinidades lógicas. Con ayuda de proposiciones mayores, menores y premisas, el hombre intentó confundir al cínico. Le dijo: "No has perdido lo que tienes; ahora bien, no has perdido los cuernos, por lo tanto, tienes cuernos". Esto podría confundir a algunos pero no a Diógenes, quien buscó una refutación que no necesitara palabras, o que requiriera de muy pocas: Diógenes "replicó tocándose la frente y agregando: 'Y bien, yo no los veo' ".[11]

Al atacar la inmovilidad, los cínicos se oponían a Parménides y sus argumentos. Contra el filósofo de Elea, los cínicos también podrían haberle presentado batalla al Uno y las maneras de decir que rayan en el ejercicio de estilo: "el no-nato", el "sin comienzo ni fin fuera de sí mismo", el "no fue ni será porque es a la vez entero en el instante presente" son razonamientos suficientes para irritar a un Diógenes que prefiere un gallo desplumado o buscar ingenuamente un par de cuernos en su frente...

Metrocles el cínico debería ser considerado entre los dignos representantes de la escuela: a él le debemos el desarrollo de una metodología que llamaremos del flatómano... Metrocles de Maronia pertenecía a una familia que merece consideración: era, en efecto, el hermano de Hiparquia, la que no vacilaba en dejarse amar por Crates en la plaza pública. Benditos sus padres por haber engendrado progenie tan preciada para la historia de la filosofía... Cuando era joven, Metrocles fue iniciado en la filo-

9. Elias, *In Cat.* 22. B. 40.
10. D. L., VI. 39 y Sexto Empírico, *Hyp. Pyrrh.* III. 66.
11. D. L., VI. 39.

sofía peripatética, la de Aristóteles, llamada así porque se la enseñaba andando y no de otro modo. Diógenes Laercio, quien cuenta la anécdota, cree conveniente precisar que la enseñanza aristotélica lo había estropeado... Y realmente estaba arruinado Metrocles si hemos de creer la historia que se cuenta sobre él. Diógenes Laercio la presenta de este modo: "Un día, estando en medio de un ejercicio oratorio, a Metrocles se le escapó una ventosidad involuntariamente. Sintiose tan avergonzado que se encerró en su casa decidido a dejarse morir de hambre". Ciertamente, el flatómano no se andaba con rodeos: la muerte por un poco de aire viciado... Crates el libidinoso, pedagogo por añadidura, a quien un viento –que se me perdone la facilidad– le había traído el chisme de la desventura, preparó su refutación o al menos su consuelo de manera por demás extravagante: en lugar de elaborar un florido discurso inspirado en Demóstenes, se atracó con un plato de habas... Ahora bien, todo el mundo conoce las virtudes carminativas de la legumbre fetiche de Pitágoras. ¡Qué manera más original de construir una diatriba! Así cargado con el gas culpable, el cínico se presentó en el domicilio de un Metrocles contrito y deprimido. Apelando primero a la tradición, Crates hizo un discurso en el cual explicaba que era ridículo mortificarse hasta tal punto por tan poca cosa, que el pudor era una falsa virtud, que no se cometía ningún pecado digno del Hades por dejar escapar inadvertidamente una ventosidad. El flatómano persistía en la amargura y la melancolía. Crates le explicó que aquello era natural, que todos estaban sometidos a estas leyes elementales de la física gastronómica y que de vez en cuando eran víctimas de ellas, incluso el mismo Alejandro. El hermano de Hiparquia se mantenía en sus trece: la vergüenza se había abatido sobre él y ya le sería imposible recuperarse...

Veamos cómo un elogio del flato podría encontrar nobles avales en la historia y la literatura: Hipócrates, por ejemplo, en su apartado titulado *De las ventosidades* escribió: "Ciertamente, la fuente de las enfermedades no debe buscarse en otra parte (más que en las ventosidades), ya sea porque resulten excesivas o demasiado escasas o que entren en el cuerpo con demasiada precipitación o contaminadas de miasmas morbíficas".[12] Aquí ya tenemos un aval médico. Si éste se revela insuficiente, se podría recurrir a la historia de las ideas políticas. Leamos un poco a Suetonio, olvidemos las fechas y juguemos con la cronología. En las páginas que el historiador dedica al emperador Claudio, nos informa que el predecesor de Nerón "pensó en publicar un edicto por el cual daría permiso para emitir ventosidades y flatos durante una cena porque había descubierto que alguien se había enfermado por retenerlos y por respetar las convenciones".[13] Por supuesto, no había ningún consuelo de efecto retroactivo, pero Metrocles ¿no se habrá sentido reconfortado? De todos modos, si persistía en el marasmo podrían convocarse algunas celebridades más tardías, como Erasmo. "Si un flato sale sin hacer ruido, está bien... Sin embargo, más vale que salga con ruido que retenerlo".[14] O bien Aristófanes, quien pone en escena a Estrepsíades, gran genealogista de los pedos: "En seguida me atormenta, se revuelve, ruge como un retumbo y después estalla con estrépito. Primero hace, con ruido apenas perceptible, *pax*; luego *pappax;* en seguida, *papappax*, y cuando hago mis necesidades es un verdadero trueno,

12. Hipócrates, *Sobre la medicina antigua* (ed. francesa, págs. 28-29).

13. Suetonio, *Los doce Césares*, XXXII.

14. Erasmo, *De civilitate*, citado en Norbert Elias, *La Civilisation des moeurs*, págs. 216-127.

parappappax, lo mismo que las nubes".[15] Otros habrían invocado al Gitón del *Satiricón*: "Levantaba a cada instante la pierna y llenaba el camino de ruidos inconvenientes y al mismo tiempo de hediondez".[16] Y por último está Crepitus, a quien Flaubert quiso elevar solemnemente al rango de dios del pedo[17], y muchos otros...

Mientras tanto, Metrocles continuaba sin convencerse: no lo persuadían ni la impotencia manifiesta y característica de los discursos y las palabras, ni las demostraciones. Seguía sintiéndose culpable, y ser un "baritronador del culo",[18] como decía Rabelais, le parecía la peor de las inconveniencias. La letanía de los filósofos de la ventosidad no había logrado arrancarle una sola sonrisa al desdichado... Fiel al método cínico que prefiere el gesto a la palabra, el acto y el hecho a los dichos, Crates abandonó los libros y aprovechó la ingestión de habas: "Al fin de cuentas, Crates se puso a su vez a ventosear y así reconfortó a Metrocles dándole consuelo con la imitación de su acto. A partir de aquel día, Metrocles se convirtió a la escuela de Crates y llegó a ser un hombre de valor en filosofía".[19] Destinos irónicos: bastaba un espíritu pagano para convertir a un peripatético siniestro en un cínico regocijado.

15. Aristófanes, *Las nubes*, pág. 253.
16. Petronio, *Satiricón*, 118.
17. Flaubert, G., *La tentación de San Antonio* (ed. francesa, pág. 187).
18. Rabelais, F., *Gargantúa*, VII.
19. D. L., VI. 94.

8. *Estrategias subversivas*

Los instrumentos de la psicogogía cínica son múltiples y variados. Es una nueva metodología que privilegia el gesto, el acto o el signo sobre la palabra o el discurso, y que termina por autorizar los juegos de palabras, el humorismo, la ironía y la provocación. A veces el sarcasmo llega a la injuria, pero siempre atendiendo a la idea de iniciar al otro en una sabiduría superior. Nada más alejado del gusto de Diógenes que la maldad pura y gratuita.[1]

Para captar todo el sabor de los juegos de palabras cínicos es necesario tener cierta práctica de la lengua griega. Varios retruécanos hacen las veces de cargas explosivas y ponen en peligro lo que otros defienden como certezas admirables.[2] Uno de los tantos encuentros entre Antístenes y Platón terminó mal, y vale como ilustración. El cínico enseñaba la imposibilidad de la contradic-

1. Contrariamente a lo que dice Marc Wetzel de Diógenes en *La Méchanceté*, Éd. Quintette, donde se presenta al cínico como un terrorista.

2. Paquet, L., *Les Cyniques grecs. Fragments et témoignages*, Presses de l'Université d'Ottawa, 2ª ed., 1988. El índice enumera más de treinta retruécanos, págs. 349-350.

ción a un auditorio atento en medio del cual se encontraba el filósofo del *Timeo*. Este último tomó la palabra en público y le replicó al orador que si era fiel a su discurso, se prohibía a sí mismo responder a cualquier contradictor que se le opusiera. A cada cual su verdad, podría haber concluido el cínico, a lo cual Platón, como digno émulo de Sócrates que era, habría podido responder hablando en favor de una verdad única y antitética de todas las demás... Aparentemente, el debate terminó con el silencio de Antístenes, lo cual auguraba una réplica ulterior que se presentó como un texto redactado contra Platón titulado *Sázon*, término que designa a un joven vigoroso, por cierto, pero también –homofonía mediante– un miembro viril.[3]

En otra ocasión, el juego de palabras se basó en la semejanza de dos términos que significan "una tablilla para escribir" y "el espíritu". A quien le preguntaba qué había que llevar para ingresar en la escuela del cinismo, Antístenes le respondía que hacía falta un libro nuevo, un lápiz nuevo y una tablilla nueva *–kainoû–*, pero sobre todo una voluntad de purificación, un espíritu *–kai noû–* igualmente nuevo.[4]

También los sofistas fueron objeto del humorismo cínico: ellos enseñaban menos apuntando a la calidad del saber que a la cantidad. El objetivo principal era la eficacia. Lo cual permitía a Antístenes decir que "los mercaderes ceban a la fuerza a sus cochinillos",[5] jugando con los términos *delphakia* y *lys* que designan a la vez a los cerdos pequeños y a los órganos femeninos...

Diógenes también apreciaba estas técnicas de las que Freud diría mucho más tarde que nunca son tan perti-

3. D. L., VI. 35.
4. D. L., VI. 3.
5. Ateneo, *Deipnosofistas*, XVI. 656. F.

nentes y eficaces como cuando tienen su raíz en lo sexual y especialmente en lo sexual reprimido por lo social. En este sentido, cuando Diógenes se enteró de que el flautista Dídimo había sido sorprendido en flagrante delito de adulterio, se rió diciendo que bien merecía ser colgado por su nombre,[6] ya que éste recuerda el término griego *didymos*, "doble", "gemelo", y particularmente "testículos".

Así es como los cínicos pueden expresar mediante el humor la estima que les merecen Platón y los sofistas, tanto como la convención que quiere que se castigue a los adúlteros. Cada juego de palabras podría ser objeto de un desarrollo teórico y crítico en cualquier diálogo destinado a una refutación como se debe. En cambio, el cínico prefiere la agudeza oportuna reforzada por la brevedad y la concisión, de modo que la sustancia del mensaje se conserve y se haga aún más efectiva. Indudablemente los juegos de palabras son una vía de acceso de tipo mnemotécnico al saber cínico.

Los lingüistas han mostrado la significación del juego de palabras en la economía de las convenciones del lenguaje. Ante las reglas, el orden y la ley que suponen las lenguas –recuérdese que Roland Barthes incluso llegó a afirmar que la lengua es fascista–, el cínico mantiene una actitud dubitativa y ensimismada. Prefiere la subversión, incluso en las palabras, la sintaxis y el estilo. Las convenciones le estorban, las estructuras lo molestan, el sentido y la definición lo limitan. Siempre desde la perspectiva de su ética lúdica, el cínico propone una convulsión destinada a relativizar. Su sensibilidad lo lleva a no sucumbir al mito de la comunicación auténtica: sabe que uno puede intercambiar algunas frases, dos o tres ideas, pero

6. D. L., VI. 51.

no confía en que el lenguaje sea suficiente para transmitir y vehiculizar un pensamiento. Y porque la lengua es impotente, recurre al juego de palabras que multiplica las posibilidades y aumenta las potencialidades. Solipsistas y desesperanzados en cuanto al lenguaje, los cínicos juegan con las palabras: son oportunos el vértigo y el arrebato. Con esta intención, Diógenes puede fustigar a Platón –que es también autor del *Cratilo*– y la confianza ilimitada que éste último deposita en el diálogo, el intercambio, la contradicción y la confrontación de opiniones. El cínico dice de la enseñanza de Platón –*diatribé*– que es una pérdida de tiempo –*katatribé*–.[7] Cratilo avanza con gran soberbia enseñando que lo falso no puede enunciarse, tal vez sin darse cuenta de que en realidad, en ese caso, todo lo que se enuncia alcanza el rango de verdad, salvo que él confisque esa posición sólo para sus propias palabras. Los cínicos no pueden adherirse a los efectos del lenguaje que recorren el pensamiento griego, y se manifiestan con la agudeza que les conocemos, tanto en los diálogos platónicos como en las arengas de los sofistas.

El espíritu de gravedad es característico del discurso filosófico que no podría enunciarse sin palabrería, galimatías y neologismos, pues correría el riesgo de quedar inmediatamente descalificado a los ojos de los especialistas que no esperan otra cosa. Ciertamente, hace falta contar con un lenguaje que, en determinadas ocasiones, necesita recurrir a palabras técnicas. Sólo alguien que nunca hubiera frecuentado el taller de un zapatero o de un herrero puede imaginar que es privativo de los filósofos usar un vocabulario especializado. Reducido al mínimo útil para decir cosas precisas, ese vocabulario debe emplearse en dosis homeopáticas. Ahora bien, recurrir

7. D. L., VI. 24.

exageradamente a los términos técnicos refuerza el espíritu de seriedad: no podría practicarse la filosofía sin desterrar la risa, la liviandad y la gracia ya que se correría el riesgo de parecer sospechoso. Respondiendo anticipadamente a las objeciones que podrían hacérsele hoy a la corporación, los cínicos osan practicar una sabiduría jubilosa, una gaya ciencia, un saber alegre en el cual la burla, el delirio y la ironía tienen su lugar, que no es menor. Ésta es también la manera de escenificar una subversión radical e interesar a un número mayor de oyentes o, en la actualidad, de lectores. Pero cuando se quiere confinar la filosofía en un gueto, no hay nada más seguro que el espíritu de la gravedad. Diógenes no pertenece a esta calaña.

Si hiciera falta un símbolo para estigmatizar el espíritu de la seriedad, el vocabulario extremadamente esotérico, la ausencia de humorismo y la impermeabilidad misma, habría que ir a buscarlo en Hegel, aunque es larga la lista de los que podrían servir a este propósito. La única manera de leer a Hegel es hacerse hegeliano: suscribir las formulaciones, los conceptos y tener la memoria más sumaria. Recitar, por así decirlo. ¿Debería sorprendernos leer de la pluma de este hombre una enfática condena en regla del cinismo? Por cierto que no, y es lógico. Hegel practica la filosofía como quien practica las matemáticas, a troche y moche. Diógenes practica la sabiduría y considera la disciplina como una poética, una estética. De modo que el prusiano puede escribir: "El cinismo tuvo más la significación de un mero modo de vida que la de una filosofía", y continuar, sin rayar por ello en el ridículo a los ojos de sus colegas: "De él [refiriéndose a Diógenes] sólo pueden contarse anécdotas". De los continuadores de Antístenes y su primer discípulo, Hegel llega a decir que "con frecuencia no eran más que

mendigos obscenos y descarados que obtenían satisfacción en la impudicia de la que daban pruebas ante los demás; no son dignos –concluía con soberbia– de ninguna consideración filosófica".[8] El documento es contundente: la filosofía no debe hacerse puertas afuera sino en los anfiteatros de la universidad, no debe involucrar a los hombres y mujeres que uno encuentra en la calle, sino a aquellos que se someten a las exigencias de la institución. Y además, circunstancia agravante, los cínicos no tienen un sistema, un pensamiento cerrado, ni conceptos operativos autoritarios. En suma, no hacen más que ocuparse de la sabiduría, la felicidad y la existencia concreta y cotidiana: el colmo para los filósofos. Ahora bien, la disciplina muere a causa de este complejo de clausura: confinada a los espacios en los que se la reduce, se la acartona, termina por convertirse naturalmente en una piel de zapa por culpa de los turiferarios del encierro. La hacen los iniciados para los iniciados y excluye de manera redhibitoria a quienes no tienen la suerte de pertenecer a esa casta. Demos las gracias a Hegel y sus cofrades...

Menos limitado, más abierto en cuanto a la definición de la sabiduría, el filósofo de la Antigüedad tiene la evidente preocupación por el estilo y lo cotidiano, y se interroga sobre los modos de alcanzar la felicidad o la quietud en un mundo condenado a la entropía. Y a veces manifiesta de manera ostentosa una voluntad de escribir sencillamente, e incluso bellamente: pensemos en Lucrecio escribiendo *De la naturaleza de las cosas* en verso y tratemos de imaginar por un momento el mismo tratamiento para la *Fenomenología del espíritu*... Diógenes Laercio estaba convencido de que se puede ser profundo sin de-

8. Hegel, *Introducción a la historia de la filosofía* (ed. francesa, págs. 376-378).

jar por ello de ser liviano, si no divertido: los principios de la gaya ciencia, de algún modo. Refiriéndose a Mónimo Siracusano, quien gozaba de la reputación de filósofo fácil, escribió que era "un espíritu muy grave que sólo sentía desprecio por la opinión y se apasionaba por la verdad". Y hasta destaca que algunos libros, sin ser por ello menos entretenidos, estaban "atiborrados de una secreta gravedad".[9]

No podría desacreditarse o descalificarse el fin atacando los medios: utilizar juegos de palabras, practicar el humorismo o la ironía sólo suponen métodos diferentes, vías de acceso distintas. Lo esencial está en el propósito perseguido. Además, ¿quién podría lamentarse ante la proliferación de medios para popularizar una idea? ¿Quién tiene interés en que la reflexión se desarrolle a escondidas? El cínico se niega a practicar, como Platón y Aristóteles, una enseñanza esotérica reservada a especialistas, a iniciados, mientras se entrega una enseñanza exotérica a los demás, a quienes no se considera dignos de la otra. Antístenes y Diógenes están interesados en llegar a la mayor cantidad posible de oyentes y no es que crean en las virtudes de una vulgarización masiva; no son necios hasta ese punto. Pero no quieren efectuar una selección a priori en su auditorio: ésta se efectuará a posteriori. El cínico es demócrata, por cuanto da a todos la oportunidad de escuchar el discurso cínico y, por lo tanto, de comprender el alcance del mensaje filosófico. Y al mismo tiempo es aristocrático, porque sabe que no todo el mundo se sentirá interesado y que sólo algunos adherirán a las opciones del perro.

Para multiplicar las oportunidades de interesar a la mayor cantidad posible de individuos, Diógenes frecuen-

9. D. L., VI. 83.

ta la plaza pública, recorre las calles, se presenta en las tabernas, compra su entrada al estadio, vaga por los campos o deambula por las inmediaciones de la ciudad. Nada le sería más ajeno que confinar su palabra, que reservarla, que practicar un elitismo antes de todo contacto: él sabe que la selección se operará por sí misma, a través de la dificultad y el interés del oyente. La palabra cínica está destinada a quien quiera oírla: un emperador o una prostituta, un mercader o un esclavo, un rico propietario, un joven afeminado, un carpintero, un atleta, un litigante o un notable. Todas las categorías están incluidas. El cínico indaga y no predica sólo a los conversos. El discurso técnico y el vocabulario especializado suponen la existencia de aficionados: les garantiza la exclusividad esotérica. El empleo de esos términos los reúne en sectas y los convierte pues en fieles servidores celosos, rendidos por entero a la ortodoxia. Diógenes no espera nada de eso. Se dirige a todos para poder llegar a algunos. Los juegos de palabras, el humor, la ironía permiten hacer la selección: son armas eficaces y operativas. Hacen posible la división, la separación. De modo tal que estas técnicas llegan a ser estrategias subversivas que desalientan las veleidades de una falsa aristocratización.

Antístenes y Diógenes confían en este método que fue el que eligieron en los albores de sus magisterios. Saben que la única aristocratización válida es la que se produce ante los hechos y no ante las palabras. La risa que provoca la salida ingeniosa, el rasgo de espíritu o el humor señalan al mejor, a quien podrá comprender. Ser sensible a la singularidad es manifestar una aptitud particular respecto de la subversión y la desestructuración. Freud demostrará que "no todos los hombres son igualmente capaces de adoptar una actitud humorística; éste es un don raro y precioso y muchos hasta carecen de la

facultad de gozar del placer humorístico que se les ofrece".[10] He ahí el principio de selección: la capacidad de captar la burla, la broma, si no ya la fantasía. Así se distingue al otro, se lo elige para un proyecto de sabiduría, se valoriza y se promueve su carácter excepcional.

Al tiempo que identifica al individuo capaz de transformarse en un cínico en el sentido que propone Diógenes, la facultad de comprender el humorismo caracteriza la naturaleza lúcida, familiarizada con los pequeños apocalipsis que nos reserva lo cotidiano. Sólo pueden practicar el humorismo –como actores o como espectadores u oyentes– las singularidades de excepción, tocadas por el sentido de lo trágico y de la vacuidad que nimba los fragmentos desarticulados de lo real. ¿Qué decir de la crueldad que implica la lucidez? Escuchemos a Antístenes responder a alguien que le pregunta qué clase de mujer conviene desposar: "Si te casas con una bella muchacha, tendrás una mujer fácil; si desposas a una fea, tendrás una vida difícil".[11] Ya lo dijeron Aristófanes, Plauto y Terencio, también nos lo repitieron Labiche y Feydeau, y para persuadirse definitivamente sólo haría falta echar una mirada alrededor... A pesar de todo, el matrimonio goza de buena reputación y continúa siendo la causa principal del adulterio y los divorcios... Sólo el cínico nos pone sobre aviso y asocia las bodas con los sinsabores...

Otro amigo del humorismo es el discípulo de Antístenes. Ya hemos visto que en el mercado de esclavos apelaba a la ironía cuando cualquier otro se habría sentido mortificado y habría optado por las lágrimas. Mirando alrededor de sí y percibiendo que uno de los posibles compradores no era precisamente muy masculino (¡el

10. Freud, S., *El chiste y su relación con lo inconsciente*, t. 18: 1.
11. D. L., VI. 3.

doxógrafo informa que hasta parecía sufrir una enfermedad femenina!), Diógenes se acerca al desdichado y le dice: "Cómprame: en efecto me parece que tienes necesidad de un hombre".[12]

En el transcurso de otras peregrinaciones, Diógenes se encontraba sobre el pontón de un barco pirata. Los bucaneros lo estaban dejando morir de hambre, cosa que no le hacía ninguna gracia al filósofo, quien se puso a increpar a sus guardias. "Es sumamente curioso –decía– que se cebe con alimentos cuidadosamente preparados a cerdos y corderos destinados a la venta a fin de realzar sus carnes, y que al animal más hermoso, el hombre, se lo entregue a precio vil después de haberlo extenuado a fuerza de hacerlo ayunar."[13] Habiendo obtenido satisfacción a sus reclamos, completamente despreocupado por el hecho de que sería vendido poco más tarde, Diógenes se dedicó a distribuir sus alimentos y a divertir a los comensales.

Forma voluptuosa y estética por excelencia, el humorismo es alegría y búsqueda de los momentos propicios que permiten atrapar el tiempo: supone la creación fugaz, la espontaneidad puesta al servicio de la pertinencia y el eterno gusto por el juego, la pasión por una ética lúdica. Con él se ponen de relieve la tensión y la atención, el ardor por captar las formas de lo real, por apoderarse de ellas para hacer surgir lo insólito, lo inesperado, la improvisación. El humorismo es estética y ética a la vez; Kierkegaard muestra lúcidamente su parentesco con la infancia y el gusto por el juego que la caracteriza. Su desborde intima simbólicamente al mundo a rendirse a los asaltos de lo singular.

12. Filón, *Quod Omnis*. 123-124.
13. *Ídem*, 121-124.

En la lógica de los terrores verbales, el humorismo cumple la función más civilizada, más presentable: se contenta con dar forma al temperamento y a la melancolía consustancial de la sabiduría. Puestos aquí y allá, los toques humorísticos son promesas de nihilismo. Suponen una práctica pagana e irreverente sin dejar por ello de avalar el carácter irreconciliable del yo y el mundo, de lo singular y lo universal. Entre los seres y lo real, el humor instila y luego destila un fermento de subversión. Su poder es temido por aquellos que profesan las mitologías gregarias, y el cínico lo sabe. ¿No tuvo acaso que sufrir Breton la prohibición de su *Antología del humor negro* aplicada por el régimen de Vichy? Los bufones siempre son la mala conciencia de los poderes.

En una ocasión, un banquete fue el escenario de un nuevo encuentro entre Diógenes y Platón, siempre opositores. El segundo mordisquea una aceituna, lo que provoca las observaciones del cínico, sorprendido de ver a un Platón tan poco voraz, el mismo que frecuentara la corte de Dionisio de Siracusa: "Tú que atravesaste los mares hasta Sicilia por amor a esas mesas bien servidas, ahora que las tienes ante ti, ¿no las aprovechas?"[14] Bien se conocen las desventuras que sufrió Platón por tratar de convertir a Dionisio el Viejo a la filosofía: su fracaso le valió un exilio durante el cual fue capturado por piratas y vendido como esclavo. El infortunio se repitió luego con el hijo del tirano de Sicilia, y por ello Diógenes emplea las aceitunas con fines pedagógicos y aprovecha la ocasión para sugerir que hay que pensar en la colusión entre un monarca y un filósofo.

Así como no sienten ninguna simpatía por los hombres que ejercen el poder, los cínicos tampoco aprecian a

14. *Idem.*

los hombres de culto ni de Iglesia. Antístenes no se privó un día de zaherir a un sacerdote de los ritos de Orfeo que prometía la salvación a los nuevos conversos, pero sólo después de la muerte. El cínico le preguntó entonces al religioso por qué no moría en ese instante para obtener de inmediato la paz del alma...[15] Ironía contra los vendedores del más allá.

Los tabúes no espantan a los hijos de Antístenes, y a veces, cuando la insolencia es la característica, es difícil saber si el humorismo no termina diluyéndose en ironía, en sarcasmo. Lo que siempre sucede es que el cínico se niega a las concesiones y a la compasión. En ese momento es quizás cuando más afila sus armas y recurre a una daga peligrosa. El humorismo desdibuja las huellas, la ironía corta los puentes, no hay apelación. Proporcional a la cólera y al arrebato que la desencadena, la ironía mantiene una relación esencialmente iconoclasta con el mundo. El anatema es su recurso privilegiado, la blasfemia su lógica predilecta. Es fulminante y no practica la advertencia.

Irónico, o sencillamente ocurrente, Antístenes visita a Platón, que está enfermo, y después de entrever una jarra en la que el filósofo había vomitado, le dice: “Puedo ver bastante bilis allí dentro, pero no puedo ver tu vanidad”.[16] Salvo que se nos escapen algunos detalles sobre la naturaleza pretenciosa de Platón que harían inclinar la anécdota simplemente del lado del humorismo...

En otra ocasión, Diógenes se ríe de los dioses por intermedio de una mujer piadosa, concienzudamente arrodillada mientras muestra al público situado detrás de ella un trasero sugerente y armonioso. Cualquiera podría ha-

15. D. L., VI. 25.
16. D. L., VI. 4.

ber excusado aquellas nalgas ofrendadas por la calipédica, en nombre de la absorbente piedad. Pero no Diógenes, quien le dijo: "¿No temes, hija mía, que un dios se detenga por azar detrás de ti –en efecto, todo está colmado de su presencia– y que en ese caso no parezcan buenos tus modales?".[17] Tomando la devoción como objeto de burla, Diógenes muestra hasta qué punto el argumento, a través de la psicogogía adecuada, obra como una hoja que corta y aísla los trozos de seriedad para reducirlos a la nada. La ironía pone de relieve la autenticidad y descubre los valores reales en nombre de los cuales se efectuó la operación. El cínico apela a la duda sistemática e instala el escepticismo en el corazón mismo de los lugares comunes: promueve una lógica emancipadora.

La ironía es una estrategia subversiva que recurre al rayo y a las temperaturas del apocalipsis: con ellos el cínico procura socavar las bases mismas de las mitologías sociales. Menos propicio para desencadenar el caos, el humorismo es más cortés. Con todo, a menudo es el oyente, el espectador, el otro, quien determina el uso de un arma antes que de otra. ¿Es humorismo el que aplica Diógenes cuando le responde a un calvo que lo injuriaba: "No seré insolente contigo, pero felicito a tus cabellos por haber abandonado una cabeza tan sucia"?[18] ¿Es ironía lo que lo impulsa a decirle al hijo de una cortesana que le arroja piedras a la gente: "¡Cuidado, podrías pegarle a tu padre!"?[19] En ambos casos, hay que precisar la actitud defensiva del filósofo: en el primer caso reacciona ante una injuria, en el segundo fustiga a un aprendiz de linchador.

17. D. L., VI. 7.
18. D. L., VI. 37.
19. Antonio y Máximo, *De vituperatione*, 260.

La dosificación de las indirectas, los anatemas, las burlas y los sarcasmos es delicada. El cínico deambula por este arsenal con la implacable voluntad de lucidez que lo caracteriza. Ninguno de sus gestos puede disociarse de una preocupación pedagógica: el filósofo quiere enseñar, mostrar, desconcertar y despertar la conciencia. El sarcasmo y las bromas, la causticidad y la sátira suponen la psicogogía, desnudar lo que se presenta como evidente. La subversión cínica, manifestada a través del juego de palabras, el humorismo y la ironía, apunta contra el bovarismo, cosa que el fundador del concepto –Jules De Gaultier– había visto muy bien. El cínico, escribe de Gaultier, tiene "la visión clara y se niega a dejarse dominar por la sugestión colectiva que los demás individuos mantienen con fervor".[20] Y agrega: "Hacer acto de cinismo respecto de muchas de las presunciones del bovarismo es sencillamente hacer acto de análisis, es desmontar y mostrar así los artificios que, como un motor, establecen las condiciones que habilitan y hacen funcionar aquellas presunciones; esto basta para dejarlas fuera de servicio".[21] El desmontaje se efectúa pues mediante estos nuevos conceptos operativos, como la risa, la ironía, el humorismo, el juego de palabras: burla antes que dialéctica, tomadura de pelo antes que retórica, bufonerías en lugar de disertaciones, y caricaturas en vez de demostraciones. Pagando ese precio, Diógenes desnuda, muestra los nervios, los músculos y los huesos que están debajo de la piel. Expone directamente los mecanismos y el mundo en toda su ingenuidad, la existencia en su aspecto grotesco, lo real en su acepción más cruel. Disi-

20. Gaultier, J. de, *Comment naissent les dogmes*, pág. 128 y siguientes.
21. *Ídem.*

pando así el velo de la ilusión, los cínicos pueden excavar más hondo: mientras se manifiestan a través de la ironía, hurgan profundamente en el sustrato de nuestra civilización para atacar sus cimientos y sus tabúes.

9. Breve teoría del escándalo

El salvajismo de que hablaba Plutarco al referirse a los cínicos no eludía los usos posibles del cuerpo. Diógenes, en efecto, no retrocede ante ninguna de las interdicciones relativas a la carne y propondrá que se desafíen todas las prohibiciones en la materia: canibalismo, omofagia, incesto y repudio de la sepultura. Nada menos. Su intención continúa siendo demostrar, siempre con hechos antes que con discursos, que toda prohibición corresponde a la pura arbitrariedad social y que no podría haber ninguna prohibición universal. En consecuencia, el relativismo ético autoriza una arquitectura que tendrá las dimensiones que a uno le plazcan. La moral se muestra así como una construcción inmanente, humana, que se basa en intereses sociales y no en obligaciones sagradas, teológicas o religiosas. Los argumentos de Diógenes serán los de un Sade o los de un Stirner, si no ya los de Pascal cuando señala los Pirineos como el límite de la validez de un precepto ético.

Diógenes rechaza los usos del fuego y todo lo que indique sumisión de lo real a los imperativos prometeicos. La cocción de los alimentos forma parte de las técnicas

civilizadas que Diógenes condena. Amigo de las experimentaciones simbólicas, un día trató de consumir carne cruda. Los freudianos habrían gozado al ver cómo el cuerpo expone razones que el filósofo ignora: el cínico no pudo digerir la carne sin preparación...[1] Lo intentó asimismo, como ya vimos, con el pulpo crudo: lo cual le habría causado la muerte, o al menos eso es lo que se supone.[2] El emperador Juliano analiza el comportamiento del hombre de Sínope. El cínico habría ofrecido un argumento implacable: si la omofagia fuera contraria a la naturaleza, ésta se encargará de hacérnoslo saber. El rechazo en defensa propia del sabio debería interpretarse entonces como una contradicción a la enseñanza impartida por Diógenes sobre esta cuestión...

La cocción es emblemática de la civilización. Respecto de las carnes, Diógenes afirmaba que "hay que decir que son repugnantes antes de la cocción, pero que ésta las hace más puras de lo que eran antes".[3] En la lógica de lo crudo y lo cocido, el cínico advierte una convención pura y sencilla: ¿cómo comprender si no que los hombres coman sin repugnancia ostras y erizos de mar sin preparación previa? Sólo la convención alternada con el hábito legitima semejantes prácticas.

Avanzando un grado más en la transgresión de lo prohibido, Diógenes invita a consumir carne humana, carne sagrada, un tabú desde los comienzos de la civilización griega. Laercio nos informa que el cínico no consideraba particularmente descabellado ni impío el hecho de "devorar carne humana, como lo atestiguan ciertas costumbres de países extranjeros".[4] Además del argumento relativo a

1. D. L., VI. 34.
2. D. L., VI. 75.
3. Juliano, *Discursos*, IX. 12.
4. D. L., VI. 73.

que es una práctica común en otras comarcas, Diógenes exponía justificaciones más sutiles, y para hacerlo recurría a un materialismo consolador.

El materialismo parece una constante del pensamiento cínico: su presencia ya se descubre en Antístenes, quien comentaba un día un verso de *La Ilíada* en el que Homero cuenta el trayecto del alma de Patroclo hasta Aquiles, y sostenía "que el alma es semejante por su forma al cuerpo que la contiene".[5] Cinco siglos después, durante el cinismo tardío, Demonax defendía la misma idea al precisar que el alma era, por supuesto, inmortal, pero como todo el resto.[6] Diógenes, por su parte, enseñaba que "en virtud de un intercambio de partículas extremadamente sutiles todos los cuerpos se penetran recíprocamente, y por esa razón todo está en todo".[7] Atomismo, materialismo, teoría de las partículas: los cínicos se inscriben en la tradición que de Demócrito a Sade, pasando por Lucrecio y La Mettrie, hace de esta teoría un argumento para el monismo y, por lo tanto, contra el espiritualismo y el idealismo. El materialismo es un arma en la guerra contra la trascendencia y las veleidades de sacralización: si es necesario elegir virtudes de perfección, habrá que divinizar a la Naturaleza y a ninguna otra cosa. Spinoza recordará la lección.

Retornando a Diógenes: ¿cómo puede justificar el canibalismo mediante argumentos materialistas? Sencillamente, mostrando que todas son variaciones sobre el tema de la materia y que sólo existe una única sustancia que se modifica de diversas maneras. Comer es un modo de desplazar las formas, de estructurar de modo diferen-

5. Anónimo, *Ad Iliad.* XXIII. 65.
6. Luciano de Samosata, *Vida de Demonax*, 25 (32).
7. Chappuis, Ch., *Antisthène*, pág. 121.

te la materia, pero en ningún caso implica atentar contra su orden. Particularmente, Diógenes decía: "Todo está en todo y en todas partes: en el pan hay carne; en las legumbres hay pan, y todos los demás cuerpos, por intermedio de los poros y de partículas invisibles, penetran en todo y se unen a todo adquiriendo la forma de vapor".[8] Podría creerse que estamos leyendo a Hipócrates. El canibalismo, a su vez, argumenta en el sentido del monismo nuclear cínico. Al mismo tiempo, es necesario escuchar el eco del vitalismo profesado por Diógenes: la naturaleza es dinámica, los intercambios entre lo real y sus instancias son perpetuos y las modificaciones revelan una dialéctica de las vibraciones sin orden, semejante al caos que se da en lo más profundo de las partículas.

Una vez que ha propuesto una física, el canibalismo manifiesta también una metafísica, o al menos una posición ante ella. Lévi-Strauss afirma con justicia: "La condena moral de tales costumbres implica o bien una creencia en la resurrección corporal, que quedaría comprometida por la destrucción material del cadáver, o bien la afirmación de un vínculo entre el alma y el cuerpo y el correspondiente dualismo".[9] Al obrar como lo hace, Diógenes persiste en la subversión y la multiplica: comer carne humana es también expresar el abierto desprecio que uno siente por lo que pase después de la muerte y la indiferencia en cuanto a la posible inmortalidad del alma. Si extrapolamos esto, nos encontramos con un cínico que niega ostensiblemente la existencia del alma –al menos su naturaleza espiritual– y el principio de la vida –in-

8. D. L., VI. 73.

9. Lévi-Strauss, C., *Tristes trópicos* (ed. francesa págs. 263 y 447-448).

cluso, también en este caso, espiritual– después de la muerte. Más allá de la anécdota, en su invitación a comer carne humana Diógenes concentra lo esencial del pensamiento cínico.

No hay práctica más natural –habría dicho Diógenes– que la del canibalismo. Y el doxógrafo precisa que el filósofo sabía que esta práctica era corriente también en otras culturas. En este aspecto era más sabio y estaba mejor informado que Lévi-Strauss, quien proclama la prohibición universal del incesto. Fiel a sus métodos, que consistían en relativizar, en practicar un escepticismo radical, Diógenes muestra que una interdicción sólo es válida para la civilización que la proclama y que no se aplica del mismo modo en otras tradiciones. Hay huellas que prueban que en los albores mismos de la humanidad las sociedades primitivas y prehistóricas practicaban el canibalismo.[10] Huesos quebrados a los que se les ha sacado la médula, cráneos trepanados a los que se les ha extraído el cerebro, muescas practicadas en esqueletos son algunas de las numerosas pruebas. En Francia, excavaciones arqueológicas recientes permitieron exhumar piezas convincentes... Si la práctica no fue ritual o regular, al menos se puede afirmar que fue ocasional.

A los quejosos que se apresurarían a objetar que se trataba de la barbarie de los primeros tiempos de la humanidad podrían presentárseles otros testimonios que comprueban el hecho inclusive en Grecia. Tucídides confirma la cuestión y señala además que en el norte de Etolia, los euritanos que "hablaban una lengua por completo ininteligible (...) practicaban la omofagia",[11] retoño

10. Leroi-Gourhan, A., *Las religiones de la prehistoria* (ed. francesa, pág. 49).
11. Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, III, XCIV.

del canibalismo. Por su parte, Heródoto informa que los antropófagos existen[12] y que ignoran la existencia de la justicia y de las leyes. También Aristóteles escribe en la *Ética a Nicómaco* que las poblaciones de la región del Ponto institucionalizaron la práctica y hasta ofrecían cuerpos de niños para rituales caníbales.[13]

No hace falta decir que tales comportamientos siembran el terror y están asociados a las costumbres más bárbaras que puedan existir. Heródoto nos informa que Amílcar Barca había hecho aplastar por sus elefantes a mercenarios fenicios y a libios disidentes con el sencillo pretexto de que habían practicado un canibalismo ocasional para sobrevivir.[14] Esto nos permite medir la fuerza de la transgresión propuesta por Diógenes.

En el análisis magistral que hace de estas prácticas, Marcel Détienne sostiene que de ese modo los cínicos manifiestan una protesta esencial y metafísica contra la Ciudad y lo social. Esta desconstrucción radical de los valores marca la distancia con la civilización y la proximidad con lo animal: "La bestialidad comienza con la omofagia y se completa con la alelofagia":[15] las raíces en la ingestión de carne cruda, el paroxismo en la ingestión del semejante.

Para los griegos, el canibalismo es el colmo de la barbarie, la regresión a una dimensión que está más allá de las fronteras de la civilización y de la que incluso se corre el riesgo de no poder retornar. En *La República*, Platón dice que uno llega a transformarse en lobo, razón suficiente para provocar la satisfacción de los simpatizantes del perro... Cuando otros tienden hacia el más allá de la

12. Heródoto, *Historias*, IV. 106.

13. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VII. 1148. B. 19-25 y *Política*, VIII. 1338. B. 19-22.

14. Heródoto, *Historias*, III. 25.

15. Détienne, M., *Dioniso a cielo abierto* (ed. francesa, pág. 139).

cultura –hacia lo sagrado, lo religioso, lo teológico–, los cínicos invitan al más acá, a la inmanencia, el materialismo y la ingenuidad. De modo que la subversión puede afirmarse en el corazón mismo de la ciudad, contra lo religioso, lo social y lo político, pues "en este sistema de pensamiento político-religioso, se denuncia claramente el canibalismo como una forma de bestialidad que la ciudad repudia sin ambigüedad y que sitúa en los confines de su historia, en una era anterior de la humanidad, o en los límites de su espacio, en poblaciones que componen el mundo bárbaro".[16]

Con esta invitación a comerse al prójimo, es claro que Diógenes se ganó más de un enemigo. Algunos cargan las tintas: Teófilo, por ejemplo, cuenta que el hombre de Sínope habría "enseñado a los niños a empujar a su padre y a su madre hasta el ara sacrificial y comérselos hasta el último bocado".[17] Nada permite comprender este texto salvo, tal vez, el gusto por el exceso que caracteriza a los oponentes y contradictores. Y, aunque se demostrara la validez de semejante declaración, habría que ver en ella un nuevo grado en la empresa subversiva cínica... cuyo sentido luego retomaremos. Rescatemos de todos modos la idea seductora de un gesto que sería a la vez omofagia y canibalismo, y que supondría además el crimen, ¡el parricidio y el matricidio! Hay que imaginar, por supuesto, a los niños arrastrando a sus padres, vivaces y complacientes, hacia un banquete tan singular...

Antes que comerse a la madre, Diógenes proponía llevársela a la cama. El incesto está, en efecto, entre las preferencias de nuestro sabio... Si hemos de creer una anécdota consignada por Plutarco, Antístenes no habría

16. *Ibíd.*, pág. 142.
17. Teófilo, *Ad autolycum*, III. 5.

fantaseado especialmente con semejante iniciativa: en el teatro donde asistía a la representación de una obra de Eurípides –*Eolia*–, aparentemente el filósofo no apreció las aclamaciones de los atenienses destinadas al verso que decía: "¿Qué es algo vergonzoso, sino lo que lo parece a quien así se comporta?".[18] A los aplausos, Antístenes respondió: "Aquello que es vergonzoso lo es independientemente de lo que parezca". Se sabe que Antístenes era menos aficionado a la *hybris* y más apto a dar pasto a los comentaristas que pudieron convertirlo así en un precursor del estoicismo, sin tener que insistir sobre los aspectos más escabrosos y subversivos de su obra. En lo que se refiere a esta anécdota, digamos sencillamente que no debía amar lo suficiente a su madre como para prodigarle los mimos necesarios, salvo que ocurriera lo contrario y la quisiera demasiado (pero dejaremos esta cuestión a los freudianos).

Diógenes no andaba con tantos rodeos y consideraba que Edipo era un tonto por haber sacrificado sus ojos por semejante bagatela. Como se recordará, después de haberle dado la razón –de mala gana, podría decirse, por una vez– a un oráculo que le había augurado un gesto asesino para con su padre y otro sexualmente culpable para con su madre, Edipo se mutiló hundiéndose los ojos, antes de optar por errar desdichadamente. En vez de mortificarse por ello, decía Diógenes, le hubiera convenido "legalizar el asunto ante los ojos del pueblo de Tebas". Y para justificar sus palabras agregaba: "A fe mía que los gallos no hacen tantas historias por aventuras semejantes, como tampoco las hacen los perros ni los asnos, ¡ni siquiera los persas, considerados las mejores personas de toda Asia!". En opinión de Diógenes, lo peor no

18. Plutarco, *Moralia*, 33. c.

es el acto sexual entre Yocasta y su hijo sino la mutilación del joven: "como si no hubiera podido irse a vagar conservando sus dos ojos",[19] concluía.

Diógenes sabe muy bien qué efecto causa. El elogio del incesto y hasta su banalización corren inevitablemente el riesgo de despertar la ira de las instituciones. Caillois señala que "el incesto es característico del caos" y que "comúnmente se considera que desencadena catástrofes cósmicas".[20] Apostamos a que el cínico no esperaba otra cosa: el apocalipsis no es algo que lo atemorice. Pero, hay que decir, también en este caso, que el incesto no es una interdicción universal sino una prohibición relativa a las sociedades que la sancionan como tal. En contra de lo que afirma Lévi-Strauss, en su *La guerra de las Galias* Julio César informa que los ingleses son muy aficionados a tales cosas,[21] y Estrabón en su *Geografías* escribe que los magos de Persia copulan con sus madres y los egipcios con sus hermanas, para no mencionar a los árabes...[22]

El libertino La Mothe Le Vayer presenta los ejemplos de Periandro, Nonio, Calígula y Claudio, y los testimonios de Américo Vespucio y de Marco Polo sobre esta costumbre en la India. Incluso señala que los drusos del Líbano, Dios los proteja, "viven aún hoy de ese modo";[23] (aclaremos que estamos hablando del siglo XVII, para no herir susceptibilidades). Con sabiduría y razón, el autor afirma: "Lo que hoy se considera incesto, era inocencia en el nacimiento del mundo".[24] El libertino calcula los

19. Dión Crisóstomo, *Discursos*, X, 29.
20. Caillois, Roger, *El hombre y lo sagrado* (ed. francesa, pág. 150).
21. Julio César, *La guerra de las Galias*, V.
22. Estrabón, *Geografías*, libros 14-16.
23. La Mothe Le Vayer, *Dialogues faits à l'imitation des anciens*, págs. 102-103.
24. *Ídem*.

riesgos, pero probablemente hubiera querido agregar: "Y mañana podría ser banal...". Sexto Empírico, por su parte, toma como testigo al filósofo estoico Crisipo, quien "podía indistintamente tener relaciones con su madre, su hermana o su hija"...[25]

Lévi-Strauss creía en la prohibición universal del incesto, creencia que, por lo demás, llegó a convertirse en un estribillo de la filosofía del último año de la escuela secundaria. Este autor veía en ella una prohibición que permitía la regulación exogámica, una técnica que autorizaba la liberación de las mujeres "disponibles". Al prohibir la sexualidad entre parientes, se permitía el acceso a otras mujeres.[26] Por su parte, Freud entendía la interdicción como una ley capaz de moderar la rivalidad entre los hombres en materia de sexualidad: rivalidad que oponía al jefe propietario de las mujeres y a los excluidos de esa condición, que debían sufrir el monopolio del amo.[27] Ahora bien, tanto Lévi-Strauss como Freud crean el dogma de la universalidad del tabú cuando evidentemente no hay más que particularidad social, cultural y pautas de la civilización. Ciertamente, la naturaleza ignora este tipo de prohibición, pero, como acabamos de ver, también ciertas civilizaciones –y por cierto no menores– la ignoran. En realidad, el interés es social, y la religión judeocristiana difundió a los cuatro vientos la prohibición como un modo de regular mejor el ideal ascético: entre seres próximos el deseo puede ser más peligroso porque es el más fácil de satisfacer, por lo que allí hay que castigar con fuerza y prohibir de manera perentoria.

25. Sexto Empírico, *Contr. Math.*

26. Lévi-Strauss, C., *Las estructuras elementales del parentesco* (ed. francesa, págs. 59-60 y 555-556).

27. Freud, S., *Tótem y tabú* (ed. francesa, págs. 123 y 165).

El marqués de Sade no se equivocará en este sentido e, ironía obliga, invocará la Biblia misma para señalar las escenas incestuosas. Lejos de asociarlas al crimen, Sade las describe como "las uniones más dulces de la naturaleza, las que ésta nos prescribe y nos aconseja como las mejores".[28] En otra parte, escribe: "Indagad, cotejad las costumbres del universo y veréis que en diversos lugares se autoriza el incesto y se lo considera como una ley sabia destinada a cimentar los vínculos de la familia". Corresponderá a Dolmancé, el testaferro del marqués, continuar la demostración en ese sentido antes de llegar a la conclusión de que la prohibición es puramente social. Normativa y relativa, la interdicción regula la economía de los grupos e imposibilita la omnipotencia de una familia en el plano social. Un argumento cuya validez cada uno estimará a su gusto.

Max Stirner prefiere internarse en el terreno de la ética antes que en el de una economía de la parte maldita. En *El único y su propiedad*, muestra en qué medida esta prohibición es una prescripción social extendida por el cristianismo, cuyos intereses se confunden con los de la sociedad. Stirner explica entonces por qué, a pesar del ateísmo imperante y las profesiones de fe anticristianas, aún somos piadosos, e invita a interrogar a ese hombre piadoso: "Preguntémosle si ya llegó a poner en duda que las relaciones carnales entre hermanos y hermanas sean incesto, (...) y lo veremos sumirse en un virtuoso horror ante la idea de que pueda tratarse a la hermana como esposa".[29]

Sin temor a equivocarnos, podemos pensar que los contemporáneos de Diógenes ya experimentaban este

28. Sade, D. A. F. de, *La filosofía en el tocador* (ed. francesa, pág. 105). Véase también *Justine* (ed. francesa tomo I, 10/18, pág. 146).
29. Stirner, M., *El único y su propiedad* (ed. francesa, pág. 55).

horror virtuoso y que sus elogios de una jovial relación carnal que ignorara la estructura familiar provocaban la indignación y las imprecaciones de más de un ateniense. Y, no nos engañemos, ése era el fin buscado. La pedagogía cínica supone el gusto por los abismos y la frecuentación del apocalipsis. Diógenes hace surgir el caos sencillamente conmocionando los lugares comunes de nuestra civilización. Los tabúes.

¿Es posible ejercer aún más presión y golpear con mayor eficacia? A las pruebas me remito. Diógenes pone en tela de juicio las mitologías sexuales, pero luego llega a meterse con la muerte misma al redactar un testamento a tono con su estilo: desea que después de muerto su cuerpo sea abandonado a las aves de presa y a los perros vagabundos...

En la antropología griega, el abandono de un cadáver equivalía a un sacrilegio sin nombre. La obligación de sepultar los cuerpos conjura el caos que sobrevendría si los restos quedaran expuestos sin ningún cuidado. No enterrar a alguien significa atraer los riesgos del eterno merodeo de las almas condenadas. En *La Ilíada*, Héctor le pide a su vencedor que no lo abandone como presa de los perros y animales carroñeros.[30] El tema reaparece en toda la Antigüedad, una era en la "que se temía menos a la muerte que a la privación de sepultura, y a lo que pudiera ocurrir con la felicidad y el reposo eternos. No debería sorprendernos demasiado –asegura Fustel de Coulanges–, el hecho de que los atenienses hicieran naufragar a los generales que, después de una victoria en el mar, no se habían preocupado por enterrar a los muertos. Estos

30. Homero, *La Ilíada*, XXII. 338. 344. Véase también, de Sófocles, *Antígona*, 467; de Virgilio, *La Eneida*, IX. 213, y IV. 620; de Horacio, *Odas*, I. 18, 24-36, y de Ovidio, *Heroidas*, X. 119. 123.

generales, discípulos de filósofos, probablemente distinguieran el alma del cuerpo, y como no creían que la suerte de una estuviera atada a la del otro les parecía que a un cadáver le importaba poco descomponerse en la tierra o en el agua".[31] Desentenderse de la sepultura es manifiestamente un acto de impiedad. No preocuparse por los sufrimientos de las almas perdidas es un modo de expresar el desprecio que se tiene por los usos y costumbres de la propia ciudad en materia de religión. Por menos de eso, se acusó formalmente a Sócrates, y sabemos que la consecuencia fue la muerte.

Por otra parte, el derecho griego preveía para los grandes criminales la pena máxima de negarles la sepultura. Así se castigaba al hombre no sólo de por vida, sino además eternamente, dado que el castigo continuaba después de la muerte. La anécdota referente a Diógenes tiene por lo tanto mayor valor y supone una lección: al pedir "que en el momento de su muerte se lo deje a la intemperie, sin sepultura, librado como presa a las bestias salvajes, o bien que se lo abandone en cualquier fosa y se lo recubra con un poco de polvo",[32] salvo que se prefiera lanzarlo a la corriente del Ilinos, Diógenes reivindicaba en voz alta y clara un mundo sin Dios, sin trascendencia, sin salvación, sin salida después de la muerte. Al mismo tiempo, manifestaba la verdad esencial de que lo único que importa es anterior a la muerte, verdad de la que se desprende la necesidad de una sabiduría práctica inmanente, de una filosofía de lo cotidiano.

Siempre fiel a su método escéptico que relativiza y destruye la pretensión universal de las reglas, Diógenes muestra que sólo se opone a los griegos, pues la falta de

31. Fustel de Coulanges, N. D., *La ciudad antigua* (ed. francesa, pág. 13).
32. D. L., VI. 79.

sepultura es una práctica que se verifica en otros lugares. Decía Diógenes que "si los perros desgarraran su cadáver, él tendría una sepultura a la manera de los hircanos; si los buitres se abalanzaran sobre su cuerpo, sería una sepultura de estilo indio; y si nadie se le acercaba, el tiempo se encargaría de hacerle una magnífica sepultura con ayuda de los elementos más perfectos: el sol y la lluvia".[33]

Algunos de sus amigos se inquietaban al verlo profesar semejantes opiniones y le preguntaban sobre el sentimiento que le provocaba la certeza de que sería devorado por las aves de presa, las fieras o las ratas. Como materialista convencido que era, Diógenes decía entonces que pusieran un bastón junto a sus restos, a fin de que pudiera desembarazarse de las bestias inoportunas. "Y ¿cómo podrías hacerlo?", le replicaban los amigos. "Estarás inconsciente." Y Diógenes les contestó: "Pero si estoy inconsciente, ¿qué mal podrían hacerme las mordeduras de los animales?".[34] Apelando a la ironía, Diógenes no podía expresar con una mayor economía de medios su falta total de ilusiones y su repudio de las mitologías y las fábulas que se difunden sobre el destino que nos deparará el más allá. "Podredumbre", le respondía Diógenes a quien le hablara de salvación o de condenación...

Comer carne cruda o carne humana, legitimar el incesto y tomar en solfa el hecho de convertirse en carroña después de la muerte: Diógenes no podía arremeter de manera más brutal contra lo social y sus certezas más unánimemente compartidas. Su método es escéptico y desde Montaigne a los libertinos eruditos, pasando por Charron, se acordarán de él: sólo hay verdades relativas

33. Estobeo, *Florilegio*, M. 123. 11.
34. Cicerón, *Tusculanes*, I, 43. 104.

a un país y una historia, a un lugar y un tiempo. Nada tendría valor para la totalidad del universo independientemente de las fronteras. Las prohibiciones, al igual que las verdades, son relativas. Lo que es certeza aquí, es duda allá y error en otra parte. También hay que rendirse ante la evidencia: los cínicos, por más que se burlen de la civilización, no elogian la incultura. Conocen las prácticas y costumbres de países extranjeros llamados por entonces bárbaros. Bien informados, se apoyan en testimonios que les permiten negar la existencia, por ejemplo, de una prohibición general del incesto o del canibalismo. Sólo las costumbres, las tradiciones y los usos se cristalizan; de verdades relativas pasan a ser considerados verdades generales y a ser reverenciados como tales.

Al socavar así la confianza en las mitologías elementales de la civilización, ¿se proponía Diógenes algo más que la provocación? Imaginemos un ámbito social a la medida de Diógenes: una sexualidad generalizada que ignora las interdicciones, una concepción desesperanzada y materialista de la muerte que incita a ocuparse de lo que precede a la defunción en lugar de inquietarse con lo que vendrá después. "Se derriban las grandes prohibiciones. Se lleva la desconstrucción de la sociedad hasta la tierra virgen, allí donde el cínico encuentra al individuo en estado puro, antes de la existencia de la sociedad, más allá de toda vida grupal."[35]

Recordemos, sin embargo, que Diógenes vomitó la carne cruda que trataba de ingerir, que nadie lo vio devorar carne humana ni llevarse a su propia madre a la cama, así como no pudo sorprendérselo haciendo el elogio del crimen, de la violación o de todo lo que supondría la la voluntad manifiesta de destruir a otro. Diógenes care-

35. Détienne, *op. cit.*, pág. 154.

ce de violencia, sólo apunta a cuestionar, de manera pedagógica, las virtudes que se presentan como fundamentales. E indudablemente sólo promueve estas transgresiones en el plano verbal y teórico: lo hace para demostrar que muchas de las cuestiones que algunos, por oscuros intereses al servicio del ideal ascético, se esfuerzan por presentar como certezas reconocidas por todo el universo, no son más que convenciones sociales.

Las estrategias subversivas del cínico son metodológicas: apuntan, a través de la ataraxia de Pirrón (bien entendida y teóricamente agresiva), a desconstruir los dogmas, los artículos de fe, las doctrinas y la ortodoxia. Contra el espíritu sacerdotal, Diógenes arroja su feroz singularidad y subjetividad. Su juego es arquitectónico, procura alcanzar la tabla rasa de Descartes, un horizonte sin fin que no sea quimérico, sobre el cual poder sentar las bases del edificio que mejor se avengan a sus ideas. La tarea filosófica por excelencia consiste en realizar la transmutación de los valores.

Desde este punto de vista, Diógenes está menos a favor de la anticultura sistemática que de la contracultura metódica. Nada en él puede hacer pensar en una optimización de la tendencia natural que, en un plazo menor o mayor, terminaría por reservar la parte del león a las violencias y exacciones que siempre aparecen cuando uno se opone, por principio, a la civilización. El combate cínico es ante todo insolente, y el exceso tiene el valor de un artificio retórico.

En el campo de los promotores de lo natural siempre encontramos, más o menos adornados de felicidad, a los partidarios de un orden político que supuestamente procede de la necesidad natural. Se alaba a la Naturaleza como una gran totalidad con la que es necesario fundirse para encontrar la propia identidad. La virtud está en la

simbiosis y el vicio es todo aquello que impide la fusión. El panteísmo invita a abandonar la singularidad en favor de una trascendencia totalizante, y por lo tanto más o menos totalitaria. La libertad se presenta pues como el acatamiento de las exigencias holistas, el consentimiento del conjunto.

Diógenes no pertenece a este grupo. Su repudio de las grandes prohibiciones de la civilización no se corresponde con la negación de todo orden cultural. Por el contrario, su nihilismo es dialéctico y en realidad es propedéutico de un individualismo radical esencialmente opuesto a las veleidades totalizantes. Panteístas y neopaganos se oponen a las singularidades que no se integren en el Gran Todo, mientras que Diógenes identifica al Individuo con el Todo.

El cínico quiere hacer estallar las estructuras culturales caducas en nombre de lo que, desde una perspectiva nietzscheana, podría llamarse una supercultura definida como una civilización más exigente y más rigurosa en el sentido de la liberación de las necesidades naturales: Diógenes quiere promover el Desarraigo contra el Suelo, el Exilio contra la Patria, la Mezcla contra la Raza, la Inteligencia contra la Sangre. En las antípodas del naturalismo regresivo, propone una supercultura dinámica en la cual la negación de ciertos valores culturales valga como momento dialéctico.

10. *Las fiestas del monedero falso*

Una ética sin prohibición –otros hablarían de una moral sin obligación ni sanción– exige, desde el punto de vista puramente metodólogico, una transmutación de los valores. Por cierto, Nietzsche magnificó la idea, pero ésta atraviesa la historia de las mentalidades desde la noche de los tiempos. Desde las lupercales hasta la fiesta del Asno, pasando por las saturnales y otros desbordes paganos, los hombres mostraron la voluntad del caos, del desorden y del delirio desde la perspectiva de una nueva ética. Diógenes se convirtió en su época en el ejemplo paradigmático de esta pasión por una revolución radical. Después de él y durante muchos siglos hubo cínicos que permanecieron fieles a las enseñanzas del sabio de Sínope. En ocasiones, algunos gnósticos, monjes del desierto y otros anacoretas parecen haber tomado la posta.

Para expresar ese deseo de transmutación, Diógenes se convirtió en monedero falso... Hijo de un banquero y nativo de Sínope, aparentemente tuvo que abandonar la ciudad cuando su padre fue acusado de falsificar monedas, empresa en que lo habría ayudado. Una versión presenta al cínico como víctima de un oráculo que, en su ju-

ventud, le habría aconsejado en términos sibilinos no se sabe bien qué acción, que él interpretó erróneamente. Según parece, cumplía por entonces las funciones de inspector de la moneda, lo cual evidentemente habría simplificado las cosas... Pero dejemos que Laercio nos cuente la historia: "Algunos dicen que [Diógenes] habría falsificado las monedas que le había confiado su padre, y que éste murió después de su detención, mientras su hijo huía"[1] hacia Delfos. Cuando alguien le recordaba su pasado, Diógenes se escurría por la tangente: "También hubo una época en la que yo no podía retener el deseo de orinar, pero ahora ya no". Un error de la juventud, por así decirlo. También solía responder: "Era la época en que yo era como hoy eres tú, pero lo que yo soy ahora nunca lo serás tú":[2] peripecia anterior al dominio de sí mismo y a la sabiduría.

Hoy es difícil saber lo que ocurrió verdaderamente; si Diógenes inauguró en realidad su carrera falsificando monedas o si, como proponen los exégetas, esas prácticas de monedero falso son simbólicas y representan la perversión de los valores conformistas acentuada por una transmutación ética. Marie-Odile Goulet-Cazé escribe sobre esta cuestión: "Diógenes marca en efecto una falsa impresión en la moneda y con ello prueba que los valores sociales corrientemente admitidos (...) sólo son en realidad valores falsos, perjudiciales para el hombre que los acata".[3] Léonce Paquet, por su parte, relaciona esta anécdota con la que dice que Sócrates era hijo de una partera y que llegó a ser él mismo un especialista en el arte de hacer nacer las verdades con ayuda de la mayéuti-

1. D. L., VI. 20, 21.
2. D. L., VI. 56.
3. Goulet-Cazé, M. O., *op. cit.*, pág. 207.

ca. Apelando a la ironía, Diógenes habría dicho que era hijo de un monedero falso y que él mismo era experto en el arte de falsificar las piezas. Apoyándose en un juego de palabras que analiza –*paracharatteïn to nomisma*–, Léonce Paquet interpreta la anécdota como una invitación a "derribar los valores establecidos".[4] Por lo demás, investigaciones eruditas habrían demostrado que en aquella época en Sínope quien cumplía las funciones de inspector de la moneda era un tal Hicesías, en absoluto emparentado con Diógenes.

La hipótesis de una lectura simbólica ya fue presentada tempranamente por Juliano el Apóstata, quien escribió en su *Discurso sobre los cínicos ignorantes* que "hacer tabla rasa de la moneda de curso legal"[5] era un modo de no admitir como verdadero nada que no hubiera sufrido antes el fuego de la crítica y del examen del filósofo-artista. Recuérdese la metodología que induce primero a destruir y después legislar, pasando por la experimentación y la invención. La falsificación de moneda es poner en marcha una empresa destinada a producir nuevos valores, nuevos imperativos. Hay que dudar del valor asignado a lo real por las convenciones, para luego llegar a la certeza de que "el mundo no tiene este valor que le hemos atribuido. (...) De ese modo –y es Nietzsche quien habla– hallaremos la emoción que nos impulsará a crear valores nuevos. En suma, el mundo podría valer mucho más de lo que suponemos. Es necesario que nos demos cuenta de la ingenuidad de nuestros ideales y que sepamos que, en la creencia de haberle asignado la interpretación más elevada posible, no hemos conseguido darle a nuestra existencia humana el valor medio que, justamen-

4. Paquet, L., *Les cyniques grecs*, pág. 59, nota 1.
5. Juliano, *Discursos*, IX. 12.

te, le corresponde".[6] Cambiar la ética, y no someterla ya a imperativos utilitarios sino a la exigencia lúdica. De ahí el alineamiento de la moral con una regla del juego que legisla la fiesta.

La Antigüedad está colmada de fiestas que podríamos llamar dionisíacas, durante las cuales las personas expresan el desorden, la energía y la potencia en estado puro. Diógenes no las ignora y las ha vivido. Tal el caso de las saturnales que se desarrollaban durante el solsticio de invierno, cuando la noche está en su paroxismo y pronto se desvanece con el retorno de la luz. Macrobio especifica las subversiones autorizadas: los esclavos quedaban liberados y gozaban de su independencia durante las festividades. Mejor aún, los sirvientes se transformaban en amos y se hacían servir por sus patrones. ¿Qué manera mejor de expresar la subversión de todo valor?[7] De Diógenes se podría decir, retomando las palabras de Séneca, que procuraba "celebrar todo el año el mes de las saturnales".[8]

Siglos después, en la Edad Media, se festejaba la última semana del año –que también corresponde al solsticio de invierno– haciendo estallar en mil pedazos las interdicciones habituales. Durante la fiesta del Asno, "uno asiste a la inversión de todos los valores; todo se pone de cabeza. Ni las cosas más sagradas quedan exceptuadas".[9] Durante este período casi consagrado a Dionisos, se nombraba a un obispo bufón que bendecía a cualquiera.

6. Nietzsche, F., *La voluntad de dominio* (ed. francesa tomo II, l. III § 407).

7. Macrobio, *Saturnales*, I. 7. 37. Véanse asimismo: de Horacio, *Sátiras*, II. 3. 5; de Luciano de Samosata, *Saturnales*, 2. 4; y de Epicteto, *Disertaciones* I. 25. 8.

8. Séneca, *Apokolokyntose*, 8.

9. Clémencic, R., *La fête de l'Âne*. (Presentación de la obra musical, disco Harmonia Mundi.)

Disfrazados, los sacerdotes brincaban en el coro y cantaban canciones picarescas, y los subdiáconos comían embutidos en el altar, mientras jugaban a los naipes y los dados bajo la mirada del sacerdote oficiante. Adrede se reemplazaba el incienso por suelas viejas y excrementos. Cada cual daba libre curso a sus deseos. Luego, sentados en una carreta cargada de estiércol, algunos atravesaban la ciudad regando copiosamente a los mirones y lanzando generosamente porciones de basura al rostro de los curiosos. Los cánticos se mezclaban con las vociferaciones más inesperadas y podía oírse cantar aquí y allá: "Estamos determinados a hacer lo que está prohibido". O bien: "Nada está prohibido, toda ley queda abolida". Y también: "Desprecio al amor, la castidad y la honestidad; lo que hoy se honra es la vulgaridad, la vacuidad y la infamia; ahora está bien visto seguir los caminos descarriados. Se repudian las costumbres, las tradiciones y los deberes, pues se los consideran anticuados".[10] Durante el transcurso de estas locuras, un asno disfrazado de dignatario de la Iglesia ingresaba marcha atrás en los santuarios, tirado de la cola.

Nietzsche considerará la fiesta del Asno como un símbolo de la transmutación de los valores, al igual que la anécdota cínica de la falsificación de monedas.[11] A Georg Brandes llegó a escribirle: "Justamente, he extraído mi 'oro' de lo que la humanidad más ha odiado, temido y despreciado hasta el presente. Pero que no vengan a reprocharme que la *mía* es la obra de un falsario".[12] Y en referencia a las festividades medievales, agregaba en su

10. *Ídem*, textos y canciones.

11. C. P. Janz lo confirma en *Nietzsche*, tomo II, págs. 64-65, y tomo III, pág. 215.

12. Nietzsche, F., *Correspondencia*, carta a G. Brandes, 23 de mayo de 1888.

Zaratustra: "Me parece que hacen falta fiestas nuevas, una valiente y discreta insania, alguna liturgia y fiesta del Asno, algún viejo bufón regocijado como Zaratustra, una borrasca que, para aclararlas, sople sobre nuestras almas".[13]

¿De qué naturaleza son las fiestas del acuñador de moneda falsa? Ante todo, debe renunciar a su carácter gregario. El cínico es un solitario sin ataduras que elige el destino del vagabundeo y la singularidad, cueste lo que cueste. Su camino es único y no conduce a los claros donde se forman los grupos. Diógenes no se parece en nada al revolucionario que querría la fiesta para todos, como una obligación colectiva. Carece de moral colectiva. El cínico dice que cada uno es el director de las festividades en las que se compromete: es en sí mismo su propio fin. Nada le es más ajeno que el proyecto colectivo: su revolución es individual, no le concierne más que a sí mismo. Su deseo no es la agregación de semejantes. Odia la comunidad y sabe que todo pensamiento gregario es común. La transmutación de los valores es una empresa de mónada, de lo único, del átomo: su campo de batalla es la conciencia individual, sus barricadas son invisibles, y sus furores solitarios, sin testigos y sin ostentación.

Toda la locura cínica apunta a la sabiduría, pero desde la estricta perspectiva del caso particular. La ética cínica supone que, solitariamente, cada uno vaya por la vida "reconociéndose como un ser divino";[14] Nietzsche dirá que cada uno vaya haciendo "de sí mismo una obra de arte".[15] En este sentido, Antístenes indicó, como el

13. Nietzsche, *Así hablaba Zaratustra* (ed. francesa, pág. 380).

14. Juliano, *Discursos*, VII. 20.

15. Nietzsche, F., *El nacimiento de la tragedia* (ed. francesa, pág. 26).

sherpa tibetano que no deja de ser, el camino que habrían de continuar los cínicos que lo siguieron durante más de diez siglos: un camino que pasaba por la definición de un hedonismo cierto, de una dietética sabia de los placeres. Para referirse a este uso de uno mismo, Michel Foucault habló de una "estética de la existencia", de las "prácticas del sí mismo", y después de recurrir a una fórmula de Plutarco, "de una función etopoética".[16] Según Foucault, se trataba de ir constituyendo las etapas de un adiestramiento de la libertad. Los cínicos pueden presentar buenos proyectos y mejores argumentos para tal empresa.

Ciertamente, el placer resulta sospechoso cuando sojuzga, cuando transforma a un ser en un objeto puramente pasivo, animado por deseos que lo alienan. La temática no es nueva: todo lo que tenga la apariencia de una pérdida del control de uno mismo espanta, y por lo tanto es objeto de marginación, es atacado con furor. Se nos invita a dominarnos, cueste lo que cueste, en el plano de los deseos. En *El malestar en la cultura*, Freud expone que ese renunciamiento, si bien permite alcanzar una relativa intersubjetividad pacífica en materia social, es la causa de una melancolía incurable que corre pareja con la mala conciencia, la culpabilidad y la agresividad. Hasta el primero de los cínicos llega a admitir que el placer es sospechoso cuando aparece acompañado de esos síntomas, lo cual le hace preferir, para mayor tranquilidad, la locura a la sensualidad.[17] De ahí la sutileza de lo que no deja de ser el hedonismo de los cínicos.

Nada hay más precioso que la autonomía y la independencia. Todo lo que las perturbe debe destruirse sin piedad. Así es como los cínicos no condenan a priori la

16. Foucault, M., *El uso de los placeres* (ed. francesa, págs. 18-19).
17. D. L., VI. 3.

expresión libre de la sexualidad o la búsqueda ingenua del placer: sólo las condenan si disminuyen la libertad individual. "Antístenes sostenía (...) que el placer es un bien, pero enseguida agregaba: no cualquier placer, sino el placer del cual uno no ha de arrepentirse."[18] Elogio de un eudomonismo en cierto modo ingenuo, separado de sus relaciones con el principio de realidad y sometido por entero al principio del placer. Se sabe que la culpabilidad y la mala conciencia se responden en eco: la resolución de la antinomia en favor del placer quita toda condición de posibilidad del malestar. Antístenes invita a un placer que no sea culpable, es decir, que no tenga ramificaciones producto de la moral adherida a un ideal ascético.

Por supuesto, el placer no es el bien soberano de los cínicos –para ello convendría, antes bien, leer a los cirenaicos–, pero hay que saber comprender que entre los cínicos el goce corresponde a una sana economía de gastos. Cuando la tensión ocasionada por el deseo obstaculiza la libertad de espíritu, se trata, con toda simplicidad, de hacer desaparecer la causa y satisfacerlo de inmediato. En este sentido, ya sabemos que a Diógenes no le incomodaba la masturbación en público, como tampoco le repugnaba a Hiparquia el coito en las calles.

El burdel había convertido a Diógenes en sabio:[19] parece que lo frecuentaba con más asiduidad que las clases esotéricas de los platónicos. Como sabio lúcido y desesperanzado que era, sabía que el deseo nunca cumple sus promesas y que hay que reconocerle a la sexualidad su carácter primitivo de fiesta gozosa y sencilla que regula las pasiones y libera el espíritu. Aquí reaparece el gusto

18. Ateneo, *Deipnosofistas,* XII. 513. A.
19. Plutarco, *Moralia,* 5. C.

cínico por el solipsismo: nada hay más emblemático de esta posición filosófica que el onanismo sabiamente bautizado –como una irónica tautología– placer solitario. También en este caso, procurándose su propio goce con los medios que tenía a mano, Diógenes pulverizaba toda veleidad de distinción entre las Afroditas de Platón: no hay una diosa celeste de un lado y una vulgar del otro, sino que hay una sola Venus experimental que supone que cada individuo tomará su placer donde quiera y como quiera, hipótesis que, por otra parte, no excluye las sexualidades invertidas. Con el objeto en la mano y el ojo atento a la reacción de quien quiera mirarlo, Diógenes se afana y muestra que no hay ninguna intersubjetividad sexual y que la economía de los placeres siempre es solitaria, aunque se diga lo contrario. Lacan también se acordará de ello.

La estética cínica en materia de deleite tiene dos velocidades: una corresponde al hombre común, poco familiarizado con la sabiduría y la filosofía o absolutamente ajeno a ellas, para quien el placer es alienante. La otra corresponde al pensador, quien ha reflexionado y ha integrado la meditación a sus prácticas. Moral de esclavo, moral de amo, dirá Nietzsche antes de que un Reich insensato pervierta sus palabras. "Se trata del hombre que aspira a la virtud; se le muestra la voluptuosidad como un peligro y una elección temible. Pero quien ha alcanzado la sabiduría luchó ya lo suficiente contra el placer como para dejar de temerle (...) El hombre que ha llegado al pleno dominio de sí mismo tiene una sabiduría que lo protege de todo ataque y goza impunemente del placer."[20] El cínico opera una sutil y eficaz disociación entre sexualidad, placer y culpabilidad: reducida a sus virtudes

20. *Op. cit.*, pág. 107.

festivas, la sexualidad llega a ser, entre muchas otras, una de las modalidades de la intersubjetividad. Lo que Crates se desveló por mostrar con ardor cabalgando sobre la hermana de Metrocles en el ágora. Satisfacer los propios deseos según una sana economía de uno mismo es una manera de evitar detenerse en ellos y correr el riesgo de comprometer la propia libertad e independencia.

En suma, se puede decir que el placer no es un mal "si no se impone a la voluntad y si, aunque la alcance, permite que ésta conserve su soberanía y despliegue su energía". Hasta es legítimo "siempre que, queriéndolo, uno se asegure de no dejarse dominar por ninguna tiranía interior ni exterior".[21] El sabio domina y se domina a sí mismo. Nada es malo, salvo lo que entorpece su potencia y su poder. Todo debe poder ser un ejercicio en pos de alcanzar la plena disposición de uno mismo. Es bueno todo lo que no impide que la voluntad impere. El placer sólo es bueno o malo relativamente y no en sí mismo, como con frecuencia se nos quiere hacer creer. Para el cínico, perturbar la ataraxia es el pecado capital. Una sexualidad desculpabilizada no modifica la vibración del sosiego.

Fiel a su estética de dos velocidades, el cínico sabe que el sabio multiplica sus facultades de gozo: cuando otros se contentan con placeres mezquinos y repetitivos, deleites estrechos y convencionales, Diógenes erra en una beatitud sin nombre, libre como el aire. Máximo de Tiro escribe sobre él: "En mi caso, me arriesgaría a afirmar que nadie estuvo más auténticamente enamorado del placer que Diógenes. No administraba ninguna casa, porque es algo penoso ocuparse de la administración de

21. Rodier, G., "Antisthène", en *Études de philosophie grecque*, pág. 28.

los asuntos domésticos; no se ocupaba en absoluto de la política, pues ésta es fuente de inquietud; tampoco se puso a prueba en el matrimonio, porque había oído hablar de Jantipa; tampoco intentó criar niños, porque advertía los peligros que entrañaba la empresa. En cambio, desembarazado de todo lo que puede provocar temor, libre, exceptuado de preocupaciones, necesidades y pesadumbres, administraba el mundo entero como una única casa, solo como estaba entre los hombres, entregado a placeres que no exigían ni guardián ni control y que se dispensaban en profusión".[22] El cínico aumenta los goces porque busca el placer donde éste está, sin otra obligación ética que la que le concierne. Su lucidez le permite desenmascarar la parte ficticia e ilusoria contenida en lo que habitualmente es el objeto de las búsquedas comunes. Diógenes practica el deleite con una actitud distante, es espectador y técnico del dominio. Trabajando con la fuerza de voluntad –el voluntarismo estético–, sabe que el fin de toda actividad filosófica es la felicidad, la sabiduría.

A la técnica positiva que consiste en los pasos que deben seguirse para alcanzar la beatitud, los cínicos agregan una técnica negativa que muestra lo que no hay que hacer y que se incluye en una perspectiva de economía de los esfuerzos. La dietética cínica de los placeres supone reducir las ocasiones de infelicidad y produce el deleite de la evitación. Desilusionado y lúcido, el filósofo sabe que no debe esperar nada de hipotéticas soluciones. El imperativo categórico de este método es la desesperanza, entendida también en este caso en su acepción etimológica, pues –la frase es de Cioran– "la esperanza es una virtud de esclavo".[23] Los demás invierten en las mitolo-

22. Máximo de Tiro, *Disertaciones*, XXXII. 9.
23. Cioran, E. M., *Breviario de podredumbre* (ed. francesa, pág. 208).

gías como si nunca fueran a morir, tienen una sed inextinguible y sus deseos crecen hasta el punto de alimentar un repugnante bovarismo que, cuando estalla, es portador de las desgracias más insondables. El cínico no abriga ninguna quimera; le deja los delirios a los ingenuos. Quienes hacen del placer un fin se exponen a crueles desilusiones, porque habrán esperado y su espera habrá terminado en desengaño. El filósofo hace del placer un medio, un momento que necesariamente debe atravesarse para alcanzar la tranquilidad y el sosiego del espíritu.

Haciéndose eco de las saturnales y de la fiesta del Asno, como único pasajero en una nave de locos tallada a su medida, el cínico de todos los tiempos practica un eudemonismo superior y sutil, un placer de aristócrata. Los trabajadores a destajo del goce se desvelan donde Diógenes, maestro de sí mismo y de una gaya ciencia a su medida, se dedica a consumir porque sabe que sería una locura esperar más. Los demás esperan y con ello se exponen a la infelicidad. Él desespera y así se procura largos momentos de beatitud y placer. No espera nada y por ende se regocija y va, sereno, diciendo a los demás y a sí mismo: "Un hombre de bien, ¿no ve acaso una fiesta en cada día?".[24] El mismo Plutarco, a quien debemos estas últimas palabras de Diógenes, decía también de Crates: "Pasó su vida riendo y divirtiéndose como en un día festivo".[25]

24. Plutarco, *Moralia*, 477 C.
25. *Ibíd.*, 466. E.

11. *Gemonías para dioses y amos*

La política y la religión son dos de las modalidades de lo sagrado. Ya no hace falta demostrar que la ideología mantiene relaciones íntimas con la trascendencia. Cuando Diógenes manifiesta sin vergüenza su despreocupación respecto de los dioses, expresa la misma idea: una irreductible soledad y un soberano desprecio por las iglesias y los palacios, los sacerdotes y los príncipes. Para él, el repudio de la ley religiosa tiene su paralelo en una crítica de la ley civil y en una legendaria insolencia ante los hombres de poder.

Al cínico no le agrada la religión: sabe hasta qué punto se fortalece limitando las libertades y singularidades individuales. Un sacerdote, del culto que sea, es siempre un censor que trabaja en contra de la vida a través del renunciamiento, que enfrenta a Tánatos contra Eros. Por cierto, hay que precisar de qué religión se trata, pues lo sagrado adquiere formas que coinciden con la dinámica de las épocas como un modo de perdurar a pesar de su devenir obsoleto. Cuando una religión está moribunda, se atavía con flamantes oropeles para tomar nuevo aliento y conservar su eficacia. Fustel de Coulanges muestra

la evolución del concepto de divinidad y escribe que "ésta se transformaba poco a poco, por el efecto natural de la mayor potencia del espíritu. El hombre, que primero había aplicado esta idea a la fuerza invisible que sentía en sí, la transportó luego a las potencias incomparablemente más grandes que veía en la naturaleza, hasta que llegó a la concepción de un ser que estuviera fuera y por encima de la naturaleza".[1] El principio continúa siendo el mismo: la raíz de toda religión es la alienación de las potencias que se encuentran en el interior de cada uno, la transformación de esas potencias en una hipóstasis, en dioses a los cuales pueda rendírseles culto. La carne de los dioses está hecha de la sangre de los hombres y lo que se le da a uno se le quita al otro. Poco importa que se trate de politeísmo, de monoteísmo o de panteísmo. La dinámica que recorre Grecia sólo modifica el aspecto, la forma de lo religioso; el fondo sigue siendo idéntico, cualquiera sea la estación. En este concierto evolutivo, a través de una decena de siglos los cínicos tendrán la constancia de rechazar lo sagrado en su esencia.

Antístenes comenzó por desacreditar la tradición y las creencias que gozan de consenso: opuso la energía y la crítica a los mitos estereotipados. Redujo la creencia primitiva en los dioses del paganismo a "un conjunto de ficciones y de símbolos en los cuales se había detenido la imaginación de los primeros hombres. Sus dioses no eran más que las fuerzas de la naturaleza o las pasiones humanas divinizadas por la ignorancia o la locura".[2] Por su parte, Diógenes presentará los mismos argumentos y propondrá el mismo método psicogógico para denunciar el principio de alienación. Los dioses son obstáculos a la

1. Fustel de Coulanges, N. D., *op. cit.*, pág. 417.
2. Chappuis, C., *op. cit.*, págs. 82-83.

expresión de la singularidad si no se los convierte en modelos descarnados, en puntos fijos susceptibles de ser transformados en referencias para una progresión hacia la sabiduría inmanente. La tolerancia cínica a los dioses no excede este marco estrecho: los dioses sólo tienen realidad metodológica. Así es como Diógenes parece divinizar "todo lo que en este mundo tiene vida, potencia, perfección; y uno creería –escribe Chappuis– que quien ejecuta todas sus acciones de conformidad con la naturaleza, tomada como principio de conducta, no admite nada superior a ella y la reconoce como principio primario y absoluto de los seres".[3] No hay nada fuera de la naturaleza: el materialismo invalida toda condición de posibilidad de lo sagrado. Si hubiese tenido veleidades de sacralizar algo, Diógenes habría sido panteísta a la manera de los estoicos o de Spinoza.

Los cínicos están más allá del ateísmo en tanto profesan una indiferencia soberana respecto de las cuestiones que podríamos llamar teológicas. Nada les es más ajeno que las discusiones sobre la naturaleza de los dioses, sus poderes, sus cualidades o sus sustancias. Como también les es ajeno todo lo que corresponda a las hipotéticas relaciones mantenidas entre los dioses y los hombres. Semejante posición es de una extrema modernidad: lo importante no es hacer la demostración del ateísmo –demostración que, por lo demás, Ludwig Feuerbach ha hecho ahora de modo insuperable–, sino pensar más allá del ateísmo, en un nivel en el que la individualidad es imperiosa.

El ateísmo cínico se refuerza con una impiedad militante y sarcástica que hace pensar en el tono del libertino frente al comendador: insolencia y desplante. Los

3. *Ídem*, págs. 121-122.

comportamientos religiosos y los signos de sumisión son el blanco prioritario de sus burlas. Un día Antístenes fue abordado por unos sacerdotes que hacían la colecta de dinero para el culto de Rea. Él se negó a darles la limosna y agregó: "No tengo nada que pueda alimentar a la madre de los dioses, la que nutre a los dioses mismos".[4]

Diógenes incluso preanuncia la ironía de Voltaire y su método cuando convoca lo real y sus lecciones para echar a perder una teodicea triunfante: un bandido que pasaba felizmente los días después de haber cometido una cantidad de fechorías y hurtos sin recibir castigo le permitía llegar a la conclusión de la inexistencia de los dioses.[5] La imperfección de lo real como demostración de un universo carente de dioses. Diógenes decía: "El éxito y la buena fortuna de la gente deshonesta reducen al absurdo toda la potencia y la fuerza de los dioses".[6] No será muy diferente la actitud de Voltaire cuando opone los hechos –el terremoto de Lisboa– al optimismo de Leibniz y su teodicea: el universo entendido como el mejor de los mundos posibles.

La tradición cínica tardía mantiene la actitud insolente e impertinente con respecto a los dioses. Demonax tuvo que hacer frente a una banda de atenienses decidida a lapidarlo porque "nunca se lo había visto ofrecer sacrificio a los dioses y porque era, en la comunidad, el único que jamás permitió que se lo iniciara en los misterios de Eleusis".[7] Para defenderse con la premura necesaria, Demonax se mostró sorprendido de que alguien pudiera pensar que los dioses tuvieran necesidad de sus invoca-

4. Clemente de Alejandría, *Protreptica*, VII. 75. 3.
5. Cicerón, *De la naturaleza de los dioses*, III. 34. 83.
6. *Ibíd.*, III. 36. 88.
7. Luciano de Samosata, *Vida de Demonax*, 4. 11.

ciones y de su devoción. En otra ocasión, se negó a ir al templo a rezar, argumentando que las divinidades, en el caso de que existieran, podrían oírlo les hablara de donde les hablara...[8]

Por su parte, Enomao se dedicaba a desmontar los mecanismos a través de los cuales los oráculos mantenían su superchería. Decía que lejos de mantener una relación con lo sagrado, los adivinos sólo utilizaban "engaños y sofismas hábilmente manipulados por los charlatanes".[9]

Los ritos se ridiculizan abundantemente: Diógenes se burla de las abluciones rituales y proclama por todas partes que tales enjuagues son tan ineficaces para lavar las faltas de la conducta como para lavar las faltas de gramática.[10] A manera de síntesis sobre esta cuestión, Diógenes decía que "cuando veía ocupados en lo suyo a navegantes, médicos o filósofos juzgaba que el hombre era el más inteligente de los animales; pero cuando se detenía ante los intérpretes de sueños, ante los adivinos y ante cualquiera de sus asistentes o ante todas las personas inflamadas de gloria o de riquezas, no encontraba nada más idiota que un hombre". A modo de conclusión, agregaba: "Para vivir bien, hace falta disponer de una razón recta o de una soga para colgarse".[11]

Heráclides, que fue un descendiente tardío de la escuela de Antístenes, también mantuvo la tradición atea del cinismo durante arengas públicas que prodigaba según su humor. El emperador Juliano el Apóstata asistió a una de ellas. Por supuesto, el cínico hizo una ostentación complaciente de impiedad, a la que el político tuvo en

8. *Ibíd.*, 20. 27.
9. Eusebio, *Preparación evangélica*, V. 21. 6.
10. D. L., VI. 42.
11. Plutarco, *De stoic. repgn.* 14. 1039. E. F.

principio deseos de responder con violencia. Después de haber descartado la idea de disolver la asamblea, Juliano resolvió escuchar hasta el final y aceptar con paciencia su mal: bien conocida es la piedad pagana del personaje.[12]

De Antístenes a Heráclides –desde el siglo V antes de Cristo hasta el siglo IV de nuestra era–, la sustancia es la misma: escépticos para los menos encarnizados, anticlericales para los más agresivos, los cínicos no son amantes de la religión ni del sacrificio en ninguna circunstancia que pretenda superarlos o poner en tela de juicio su propia soberanía. Quizás podríamos haber sabido más de esta cuestión si el clima no hubiera sido tal como era en la época de Crates. Este primerísimo discípulo de Diógenes preguntó un día a Estilpón, con quien se encontraba en medio de la calle, si creía que los dioses experimentaban placer al recibir plegarias y adoraciones: "¡Estúpido! –le habría dicho el interpelado–. No me hagas semejante pregunta en la calle, sino cuando estemos solos."[13]

En el caso de las naturalezas auténticamente ateas, la irreverencia en relación con los dioses aparece acompañada con frecuencia por una insolencia manifiesta en relación con el poder y especialmente con los que lo ejercen. Los artificios son tan viejos como el mundo: nadie que ejerza el poder –sea legítimo o no, pero ¿cuándo lo es?– se resiste a la tentación de hacerlo derivar de una estirpe sagrada. Desde Pericles hasta los monarcas de nuestras repúblicas asumen con seriedad y compunción los hábitos de una función, al mismo tiempo que los estigmas adquiridos durante el trato directo con lo intem-

12. Juliano, *Discursos*, VII. 1. Lucien Jerphagnon, *Julien dit l'Apostat*, Seuil, 1986.
13. D. L., VI. 54.

poral. La historia ha mostrado que dioses y reyes, jefes divinos y soberanos comparten igualmente la carga de respeto, de admiración y de temor. Investidos de un desmesurado bovarismo, los reyes y quienes ocupan cargos semejantes se identifican en mayor o menor medida con demiurgos. Algunos hasta osarán confesar una identidad completa.

Con frecuencia –con demasiada frecuencia–, acercarse al monarca constituye para los intelectuales y los filósofos la ocasión de ofrecer sus servicios, y a modo de recompensa o de participación, gozar de una parte del aura que nimba al jefe. Al vivir por procuración, abandonan el espíritu crítico, con todos sus petates, a cambio de lustre. Así encuentran a quien adorar, venerar y luego por quien interceder. Devociones y ejercicios de piedad de toda índole reemplazan la lucidez y la libertad de espíritu. Tocados por la gracia, ofrecen sus buenos y leales servicios: tal el caso de Platón, que cortejó al tirano Dionisio el Viejo de Siracusa, y como si eso no bastara, también a su hijo. Gloria al destino que hizo bien las cosas: en dos ocasiones, las misiones del autor de *Las leyes* terminaron en fracaso. Una de ellas hasta resultó en un periplo de iniciación durante el cual Platón saboreó el encanto de la esclavitud. El filósofo ateniense tuvo sus émulos. Entre los más celebres citemos a Hegel, figura emblemática de la colaboración entre Alemania –Prusia, por entonces– y Francia: en efecto, el digno autor de la *Ciencia de la lógica* aclamó a Napoleón en Jena como a un salvador, el espíritu del mundo encarnado, etcétera. Hoy podríamos escribir abultados volúmenes contando las relaciones idílicas entre Freud y Mussolini, entre Heidegger y Hitler, o entre Sartre y Stalin, Castro o Mao.

Diógenes es el antídoto de estos oportunistas que prostituyen sus talentos en las causas más deplorables: un

jefe de Estado es siempre un hombre deplorable; todo es sencillamente una cuestión de medida y el acomodo es una regla del género. El cínico es impertinente con Alejandro: en esta relación hay un estilo que puede cristalizarse en principio. Verdades elementales: un hombre de poder es la expresión misma de la corrupción, de la venalidad y de la oportunidad. Las ideas son las primeras víctimas de sus caprichos. Todo se sacrifica en aras del pragmatismo, suerte de altar donde el realismo y la eficacia hacen las veces de incienso y turiferario. Paradójicamente, el término que mejor califica a estos señores es "cínico", entendido en su acepción corrompida y vulgar.

Para esta ralea, la razón de Estado transfigura el crimen, la traición, el prevaricato y la estafa en gestos heroicos, si no ya patrióticos, destinados al bien de la nación. El intelectual –y el filósofo, por cuanto es una de las figuras de la inteligencia– debe ser la mala conciencia de los amigos de los Elíseos políticos.

Ante cualquier poder que exija sumisión y sacrificio, la tarea del filósofo es la irreverencia, la confrontación, la impertinencia, la indisciplina y la insumisión. Rebelde y desobediente, por convencido que esté del carácter desesperado de su empresa se fija el deber de encarnar la resistencia ante el Leviatán y quienes llevan agua para ese molino. Se trata de ser impío y ateo en materia política.

Diógenes practicaba, dichoso, estas virtudes. No reconocía como tal la jerarquía que pretendía oponérsele. Un amo, un emperador, un jefe o quienquiera que procurara ejercer su poder sobre cualquier materia diferente de sí mismo le resultaba antipático y lo decía, sin odio pero también sin complacencia. El menor detentor de poder que se presentaba como tal o que indicaba su condición en ese sentido, atraía inmediatamente las pullas de Diógenes. Por ejemplo, un eunuco vicioso y desagrada-

ble había escrito en el frente de su casa: "Nada malo entra aquí". Diógenes le preguntó sorprendido: "¿Cómo podrá entonces entrar el dueño de casa?"[14]. No tenía en mayor estima a los custodios o guardias de la institución que fuera.

Un día vio en las calles de Atenas a un ladrón que había robado un jarrón de propiedad del tesoro y pasaba escoltado por dos guardias. Sin demora apostrofó al trío: "He aquí a dos grandes ladrones que arrastran a uno pequeño",[15] prefigurando así con muchos siglos de antelación la tesis desarrollada por Michel Foucault en *Vigilar y castigar*, según la cual cuanto más se reprime con rigor y de manera ejemplar a la pequeña delincuencia tanto mejor se enmascara la grande, institucionalizada y practicada con la bendición, si no ya con la complicidad, de los poderes: el ladrón de jarrones como chivo emisario que dispensa del peso de la ley a los auténticos delincuentes.

Jefes, gendarmes, simples delatores de las calles: todos ellos le parecían condenables. Una vez le preguntaron a Diógenes cuáles eran los animales más feroces y él respondió: "En las montañas, los osos y los leones; en las ciudades, los funcionarios del fisco y los sicofantas".[16]

Por último, y para completar el retrato de las máscaras que adopta la figura del poder, no hay que olvidar al militar, la versión más antinómica del filósofo. El sabio Crates decía que era necesario practicar la filosofía con un ardor feroz, estudiarla hasta los límites de lo posible. Según él, había que llegar a ser filósofo hasta el punto de que "uno termine finalmente por ver a los generales como a conductores de asnos".[17]

14. D. L., VI. 39.
15. D. L., VI. 44.
16. Antonio y Máximo, *De lucri cupiditate*, 226.
17. D. L., VI. 92.

Diógenes era un anarquista, puesto que no aceptaba otro poder que no fuera el que cada uno dispone sobre sí mismo, pero también era libertario, si se define a este tipo de hombre como el que no reconoce ningún valor por encima de la libertad. A la pregunta: "¿Qué es lo mejor del mundo?", Diógenes respondía: "La libertad en el decir".[18] Y el comentarista que nos relata su declaración agrega que "[Diógenes] ponía la libertad por encima de toda otra cosa".[19]

Antístenes lo había precedido en esta senda. En uno de sus textos no había vacilado en criticar a Pericles y a sus hijos en términos casi violentos.[20] En otra ocasión, había fustigado a Alcibíades por su impudicia y su intemperancia. Desde el momento en que pudo hacerlo, manifestó una independencia radical en relación con las leyes civiles y una incontestable preferencia por las leyes naturales: "Aparta al hombre de toda sumisión y de todo respeto por las instituciones y las leyes, y destruye el antiguo espíritu de la ciudad al reconocer y consagrar la soberana autoridad de la ley moral".[21]

La posición del cínico respecto de la política es el tema de una de las imágenes transmitidas por Estobeo: cuando se le preguntaba a Antístenes hasta qué punto había que implicarse en las cosas públicas o en los asuntos de la ciudad, él respondía: "Como uno se acerca al fuego; si se mantiene demasiado alejado, sentirá frío; si se coloca demasiado cerca, se quemará".[22] Podrá comprobarse que los cínicos, si hacía falta optar por una desme-

18. D. L., VI. 69.
19. D. L., VI. 71.
20. Chappuis, C. *op. cit.*, pág. 46.
21. *Ibíd.*, pág. 109.
22. Estobeo, *Florilegio*, XLV. 28.

sura, preferían la falta de proximidad antes que el exceso. El cínico nunca se quemará las alas en el fuego de la política. En diez siglos de existencia, la escuela puede enorgullecerse de una lista bien provista de insolentes: no se les conoce componenda alguna con poderes de ninguna índole.

La relación de Diógenes y Alejandro ilustra a la perfección cómo se manifiesta el estilo cínico ante los soberanos infatuados. Alejandro es un conquistador con todo lo que esto supone de crímenes, sangre, saqueos, rapiñas y masacres. Para ser más claros, se impone un rápido retrato que vale para casi todos los fanáticos del imperio. Los adoradores de un Alejandro llamado Magno enumerarán en su defensa el proyecto grandioso de imperio, la civilización exportada, el designio de una monarquía universal, la fundación de Alejandría, el mecenazgo en materia de urbanismo, el comercio inventivo, la imagen de un militar lector de Homero anotado por Aristóteles. A lo que bastará responder oponiendo el megalómano persuadido de ser descendiente de Heracles y él mismo un semidiós, el sanguinario que eliminó a todos los pretendientes al trono desde el momento en que se instaló en él, el soldadote que hizo arrasar Tebas –aunque haya respetado la casa de Píndaro– y causó seis mil muertes en esa ocasión, el alcahuete que presidió la unión de diez mil de sus soldados con nativas de las tierras conquistadas en ceremonias grandiosas que es fácil imaginar, el pedagogo autoritario que hizo educar a treinta mil niños persas a la manera griega: el ex alumno de Aristóteles era todo eso.

Una anécdota define bastante bien en qué estima tenía Alejandro a los intelectuales: había invitado a Calístenes, el sobrino de Aristóteles, a seguirlo en sus campañas para consignar sus acciones y sus gestos en una hagiografía monumental. El escritor se negó, como tam-

bién se negó a rendirse al hábito instaurado por Alejandro de que se lo saludara prosternándose a sus pies, después de lo cual la persona recibía un beso del general. Una conjura contra Alejandro le dio a éste el pretexto para vengarse: algunos jóvenes que vigilaban la tienda del rey fueron hostigados y eliminados, y a Calístenes se lo acusó de ser el instigador de la rebelión. Fue encadenado, encerrado en una jaula de hierro y arrastrado durante siete meses siguiendo al ejército, hasta que murió. Ése era el gran hombre.

¿Cómo comprender entonces que el emperador haya podido decir: "Si no hubiera sido Alejandro, habría querido ser Diógenes"?[23] ¿O que haya podido sentir placer en sus varios encuentros con el hombre de la lámpara? La anécdota es célebre y se cuenta entre las dos o tres que forjaron la reputación de Diógenes: se encontraba éste echado gozando del sol de Corinto, junto al Craneion, cuando Alejandro se le acercó y le dijo, con aire de gran señor: "Pídeme lo que desees...". A lo que el cínico respondió: "Que te apartes un poco, porque me tapas el sol".[24] Y continuó reposando.

Los allí presentes se asombraron de semejante insolencia y sus colaboradores en ciernes le alabaron el privilegio de compartir lo cotidiano con un hombre como Alejandro, de un pasado tan glorioso y un aura tan magnífica. Entonces Diógenes replicó: "En realidad me parece desdichado quien tenga que almorzar o cenar a la hora que quiera Alejandro".[25] Como sea, siempre habrá intelectuales cortesanos que preferirán la pitanza que se

23. D. L., VI. 32.
24. D. L., VI. 38. Véase también: de Cicerón, *Tusculanes*, V. 32. 92, y de Plutarco, *Vida de Alejandro*, 14.
25. D. L., VI. 45.

paga al precio de la libertad de espíritu, y habrá otros que saben que no todos los días se puede comer al gusto de uno pero que sí se puede permanecer libre y defender las propias ideas.

¿Por qué soportaba Alejandro las insolencias de Diógenes mientras hacía encarcelar a Calístenes por la suya? ¿La impertinencia de uno era más sutil que la del otro? En todo caso, la explicación para reacciones tan disímiles habría que buscarla en el variable humor del príncipe. Paradójicamente, el mismo Alejandro ofrecerá la demostración de las sutiles e inteligentes tesis desarrolladas por Étienne de la Boétie en su *Discurso sobre la servidumbre voluntaria*, en el cual podemos leer: "Es una desgracia extrema estar sujeto a un amo del que nunca puede asegurarse que sea bueno, porque siempre tendrá el poder de ser malo cuando le plazca".[26] De modo que habría hecho falta muy poco para que Diógenes ofreciera un argumento adicional para odiar a Alejandro: un capricho del momento podría haber transformado al sabio en un mártir de tipo socrático.

Las confrontaciones entre los dos hombres tuvieron lugar en varias ocasiones y en cada una de ellas Diógenes obró apelando a la ironía, a la provocación y a la arrogancia. Una vez, Diógenes completó una cita de Homero comenzada por el conquistador y se dio el lujo de invertir el sentido a su favor.[27] En otra oportunidad, al rey que se vanagloria del espíritu y la sabiduría que le son propias, le responde que él, en cambio, habría preferido un

26. La Boétie, E. de, *Discurso sobre la servidumbre voluntaria*, *op. cit.* (ed. francesa, pág. 131).

27. Véanse Teón el Sofista, *Progymnasium*, y Epicteto, *Relaciones*, III. 22. 92.

poco de suerte.[28] Cuando Alejandro le preguntó por qué le decían perro, Diógenes le dijo: "Acaricio moviendo la cola a quienes me dan algo, ladro contra los que no me dan nada y muerdo a los infieles".[29] Probablemente recordando la anécdota, el hijo de Filipo le envió tiempo después una escudilla llena de huesos. Apreciando la pertinencia del presente –se trataba de un alimento para perro–, Diógenes agregó sin embargo que no era en absoluto un regalo regio.[30]

En otra ocasión, Alejandro trató de verificar con el cínico el temor que inspiraba, pero pronto se dio cuenta de que estaba perdiendo el tiempo: Diógenes le replicó que nunca le temería puesto que Alejandro no podía ser más que un bien y nadie puede temerle al bien.[31] Como digno discípulo de Aristóteles que era, Alejandro seguramente percibió la sutileza irónica oculta bajo las palabras del cínico. De ningún modo el filósofo, ya encanecido en el oficio, admitiría algún temor ante el joven soberano muy seguro de su poderío.

Contrapoder de las exacciones militares, políticas y de cualquier otra índole, Diógenes actúa como un bufón que se arroga el privilegio de decir la verdad al príncipe cuando nadie osa hacerlo y cuando todo el mundo redobla la adulación y la lisonja. Doble en negativo del poder efectivo, el cínico expresa la lucidez llevada al extremo y enseña que el rey está desnudo, que el poder existe sólo porque lo consentimos, lo fundamos como tal y le ofrecemos sacrificios como a una divinidad, y también enseña que todo lo sagrado no es más que una invención de

28. Antonio y Máximo, *De fortuna prospera.*
29. D. L., VI. 60.
30. *Flor. Nonancense.* 1555.
31. D. L., VI. 68.

la que podemos desembarazarnos. El lema de La Boétie también podría haber sido el de Diógenes: "Decidid no servir nunca más y al punto seréis libres."[32]

Despreciando toda cronología, Demetrio advirtió que "Diógenes murió en Corinto el mismo día que Alejandro expiraba en Babilonia".[33] Hoy sabemos que no hubo tal coincidencia, y que Diógenes comió el pulpo crudo que le habría causado la muerte cinco años antes de que el soldado, fatigado por las orgías y con el cuerpo cubierto de cicatrices, fuera arrastrado por la malaria. Diógenes tenía ochenta y seis años... Alejandro hubo de morir a los treinta y tres...

Dión Crisóstomo dedicó uno de sus diálogos a poner a los dos hombres en escena. Recordémoslo brevemente. El autor quería mostrar que la realeza auténtica estaba del lado del cínico: independencia respecto de todo y de todos. Dión explica la fascinación que experimentaba Alejandro por el filósofo diciendo que es "natural que los valientes aprecien a los valientes".[34] Aunque también sabemos que Calístenes no fue menos valiente... Pero lo cierto es que, en materia de valor, Diógenes se destacó desde el primer encuentro con el conquistador relatado por Dión. En efecto, en tal ocasión le habría preguntado a boca de jarro: "¿Eres tú el Alejandro del que dicen que es un bastardo?".[35] Perturbado, si no ya irritado, el ofendido le pregunta al sabio de dónde ha obtenido semejante información. Continuando con la metáfora, Diógenes agrega que la propia madre de Alejandro decía eso de su hijo. Ante el silencio de éste, el cínico con-

32. *Op. cit.*, pág. 139.
33. D. L., VI. 79.
34. Dión Crisóstomo, *Discursos*, IV. 15.
35. *Ibíd.*, IV. 16.

cluye preguntando irónicamente si, siendo hijo de un dios y él mismo un semidiós, no es propiamente lo que llaman un bastardo.

Y la conversación se prolonga sobre temas tales como el arte real, los sofistas –comparados con eunucos–, Homero, las conquistas militares equiparadas a juegos y diversiones pueriles, el verdadero combate sobre las ilusiones y la estupidez, el ridículo de desplazarse armado. Diógenes llega a comparar la tiara del soberano con la cresta de un gallo y le aconseja practicar la filosofía antes que cualquier otra cosa. "No intentes, pobre loco –termina por decirle– gobernar antes de haber aprendido a pensar".[36] Diógenes invita a Alejando a deshacerse de su orgullo y le indica el camino que debe seguir para conquistar la sabiduría: abandonar las preocupaciones mezquinas que nos vuelven esclavos, el gusto por el dinero, las riquezas, las conquistas y otras inutilidades. Los manuales de historia nos enseñan que Alejandro no hizo nada de todo eso. La lección de semejante peripecia es que uno siempre pierde su alma al ir en el sentido del rey y que, en cambio, gana en nobleza despreciando los ideales comunes con que los poderosos sientan las bases para fundar su dominio.

Entre los dignos herederos de Diógenes habrá que considerar a Crates, también él insolente cuando su maestro se fue al Hades, o bien a Favorino, enfrentado con Adriano, como Demetrio con Calígula. Finalmente, con Nerón –o, mejor dicho, contra Nerón–, Isidoro hizo lo que debía hacer para mantener alta la bandera de la resistencia al poder,[37] sin dejar de exponerse a los anate-

36. *Ibíd.*, 70.

37. Véanse respectivamente: D. L., VI. 93; Estobeo, *Florilegio*, M. 49. 48; Séneca, *Los beneficios*, VII. 11. 1. 2., y de Suetonio, *Vidas de los doce césares*, Nerón, 39.5.6.

mas de los príncipes por haber preferido hablar con franqueza y conservar su libertad de espíritu.

Como se habrá comprendido, el cínico es la encarnación del contrapoder que los filósofos nunca deberían dejar de ejercer. Para convencerse de la nobleza de la misión, ante todo hay que hacer el duelo de un viejo mito inoportuno que surgió con Platón en *La República*: el del filósofo rey. Hay quienes creen que basta acercase al rey para convertirlo en un filósofo, como si por ósmosis la inteligencia circulara de uno al otro en un misterioso proceso de vasos comunicantes. Colocad a un filósofo junto a un monarca y éste se volverá sabio: primer error, primer lugar común. Un rey no podría llegar a ser auténticamente un filósofo sin desear al instante deshacerse de la carga de soberano para ocuparse de la única realeza que vale: la que hace de uno su propio amo. Otros piensan que habría que persuadir al filósofo de convertirse en rey: segundo error, segundo lugar común. Marco Aurelio muestra, si hiciera falta, que se puede ser filósofo y conducir los asuntos del imperio sin luces particulares, e incluso equivocándose, en su caso, en cuanto a los cristianos. Además, cualquier sabio que llegara al trono perdería su humanidad y sus principios en el momento mismo de sentarse en él.

Alejandro había conocido bien a Homero, había preservado la casa de Píndaro durante sus expediciones punitivas, había recibido lecciones de Aristóteles y no por ello dejaba de ser el guerrero que era. Durante sus campañas militares, Juliano el Apóstata había transportado consigo numerosos arcones de libros, pero no por ello ejerció su magisterio político con menos soberbia que cualquier otro soberano que se respete.

La única elección para un filósofo consiste en ser la mala conciencia de su tiempo, de su época y, por consi-

guiente, de su monarca, sea éste quien fuere. Los cínicos expresan también en el plano político una posición radicalmente antiplatónica. Saben que no podría tenderse un puente entre el filósofo y el rey, entre el saber y el poder, a menos que se dé una corrupción radical de uno de los dos términos, casi siempre el de la sabiduría. De alma libertaria, los cínicos han llevado aún más lejos la reflexión política condenando sin ambages la tiranía y la guerra, dos miserias tan proliferantes y tan caras al corazón de los políticos.

Antístenes prefería al verdugo que da muerte al malhechor antes que al tirano que mata a inocentes.[38] Su discípulo Diógenes fue más tajante en lo referente a esa cuestión y cuando un tirano le preguntó cuál era el mejor bronce para construir una estatua, le respondió: "El bronce en que fueron fundidos Harmodio y Aristogitón".[39] Los dos personajes se habían hecho ilustres en el derrocamiento de la dinastía de los hijos de Pisístrato. Más acerbo, cuando recorría las calles de Corinto y se encontraba con el hijo de Dionisio transformado en simple ciudadano después de haber sido tirano, el cínico gritaba: "¡Cómo llevas una vida indigna de ti! No deberías vivir aquí, con nosotros, libremente y con toda seguridad, sino que convendría que estés encerrado allá con los tiranos como tu padre y que llevaras esa vida hasta la vejez".[40] Grandes consumidores de carne humana, figuras de dimensiones apocalípticas, los tiranos vivían solamente para sus expediciones militares, que exigían un pesado tributo en dinero y en hombres. Ante la pobreza, que

38. Estobeo, *Florilegio*, M. 49. 47.
39. D. L., VI. 50.
40. Plutarco, *Moralia*, 783. D.

crecía pareja a los deseos inagotables de esos hombres, Antístenes se indignaba de que continuara alimentándose el círculo infernal.[41] Lejos de ver en las conquistas signos de grandeza de su civilización, Antístenes asociaba en un mismo desprecio a todos los que imponen su delirio a los demás y así limitan la libertad de las singularidades. Tanto a él como a sus discípulos la política les parecía un juego que los adultos tomaban en serio y que era conveniente liberar de tales pretensiones y tonterías. Más que nunca, la tarea del filósofo es la de la resistencia, más que nunca esa tarea exige la insurrección y la rebelión, más que nunca el filósofo debe encarnar las virtudes de la insumisión.

41. Estobeo, *op. cit.*, M. 50. 11.

12. *Exégesis de tres lugares comunes*

Trabajar, casarse, criar niños y defender la patria: he ahí el programa virtuoso que las iglesias, los Estados y los moralistas nos presentan como ideal. No todos osan promover el trabajo, la familia y la patria presentándolos como divisas nacionales, pero muchos consideran esas instancias como valores a los cuales hay que sacrificarse con la seriedad que se impone. Producir riquezas, niños, nacionalismo y orden: éstas son las cuestiones de que debe ocuparse el ciudadano modelo, el mismo al que se adorna y recompensa con medallas por los buenos y leales servicios prestados a la empresa, la fábrica, el Estado, la nación, la demografía o sencillamente a lo que se presenta como el puro y simple sentido común.

Así se reconoce al niño dócil y envarado, a la madre de familia prolífica con el vientre distendido por la procreación, al soldado valiente al que le falta un brazo o una pierna; auténticos hipócritas les agradecen con compunción los servicios prestados adhiriendo ridículas medallas conmemorativas en sus solapas. Esos personajes, ceñidos con sus fajas de tres colores, tienen los pulmones

sanos y conservan todos sus miembros: sus cuerpos no han tenido que conocer la docilidad que se les exige a los otros durante toda una vida. En este sentido, Michel Foucault mostró muy bien el parentesco que existe entre la escuela y la fábrica, la empresa, el cuartel y la prisión.

En la Antigüedad griega, las condecoraciones eran ecológicas: nada de oro ni plata dorada, sino coronas de laureles o de pino, al menos en el caso de los deportistas a quienes a veces se las colocaban sobre la cabeza y otras se cubrían con ramas de olivo. Sin respeto alguno por tales condecoraciones, Diógenes hacía un remedo de las recompensas otorgadas a los vencedores de los juegos ístmicos u olímpicos. En pleno estadio, se proclamó vencedor y se colocó sobre la cabeza las ramas de pino distintivas, afirmando que su victoria contra los obstáculos a la sabiduría bien valían una conmemoración. La fórmula no cayó nada bien y Diógenes comentó: "Corresponde a los chivos y no a los hombres combatir por una corona".[1] Hagamos una transposición y pasemos del estadio al cuartel: allí encontraremos los mismos entusiasmos y las mismas costumbres.

Condecoraciones, medallas, palmas, rosetas, cruces y cintas sólo podrían contentar a los niños o a las personas cuyo espíritu continúa siendo pueril. Es verdad que las ceremonias de entrega de distinciones implican una humillante infantilización que se completa con una hábil dramatización antes de pronunciar el panegírico de circunstancia, destinado a arrancar algunas lágrimas. Y el acto surte efecto. Para agradecer al trabajador, a la ex parturienta y al militar, se repiten desde siempre los mismos discursos que han llegado a ser ejercicios de estilo cultivados por los pícaros y destinados a los tontos. Del

1. Dión Crisóstomo, *Discursos*, IX. 13.

banquete conmemorativo a la lápida sepulcral, del ramo de flores a la corona mortuoria no hay más que un paso. Ellos han cumplido con sus deberes.

Ahora bien, actualmente el trabajo es la instancia que permite que la esclavitud perdure adquiriendo formas modernas y convenientes. Además, tienen la suerte de ser apreciadas como tales y de que se las acepte globalmente, a veces hasta con cierta complacencia... ¡es el colmo! Las etimologías nunca son inocentes. La de la palabra "trabajo" recuerda la proximidad de la actividad laboriosa con el uso del *tripalium*, un instrumento de tortura de tres estacas. Es fácil imaginar el uso de semejante objeto. En las leyes de Guillermo el Conquistador –que datan de fines del siglo XI–, trabajar es sufrir, atormentar; literalmente: torturar con el *tripalium*. El primer lugar común de nuestra ideología comunitaria y social consiste en hacer del trabajo una virtud...

Los griegos no se equivocaban en este sentido y reservaban el trabajo a los esclavos y a todas las categorías excluidas de la ciudadanía: "El trabajo era indigno del ciudadano, no porque estuviera reservado a las mujeres y a los esclavos, muy por el contrario, estaba reservado a las mujeres y a los esclavos porque 'trabajar era rendirse a la necesidad'".[2] Someter la subsistencia, la supervivencia material al trabajo es caer en la categoría de los trabajadores en el sentido más estricto del término.

Antístenes repudiaba el trabajo no por esta razón, sino porque el trabajo corresponde fundamentalmente a la civilización:[3] es la actividad prometeica por excelencia, y exige un tributo pagado a la sociedad, al grupo y a las estructuras. El hecho de que la actividad laboriosa se reser-

2. Gorz, A., *La metamorfosis del trabajo* (ed. francesa, pág. 26).
3. Porfirio, *Schol. ad Odys.* IX. 106.

ve a los esclavos y a las mujeres y distinga a los excluidos de la Ciudad sería para él, más bien, una razón seductora. Si Antístenes critica esta variación sutil sobre el tema de la esclavitud, lo hace porque el trabajo supone un exceso de sumisión al orden social. Jean-Pierre Vernant dice del trabajo: "Se presenta como el vínculo por excelencia entre los diversos agentes sociales, como el fundamento de la relación social".[4] La labor es el precio que hay que pagar para ser admitido en la comunidad, y señala netamente la sumisión del individuo al grupo: algo que el cínico no puede aceptar.

Además, "Diógenes probablemente se hubiera reído de estar desempleado. No se habría sentido herido en su dignidad. Y se habría sorprendido mucho de esta fijación moderna por la idea del trabajo".[5] El *otium* era una virtud para Antístenes y sus continuadores.

En nuestra época los cínicos habrían disfrutado leyendo *El derecho a la pereza,* que insiste en mostrar el trabajo como la suprema alienación. En él, Paul Lafargue dice: "Una extraña locura posee a las clases obreras de las naciones donde reina la civilización capitalista. Esta locura conlleva miserias individuales y morales que, desde hace dos siglos, torturan a la triste humanidad. Esta locura es el amor al trabajo, la pasión moribunda por el trabajo llevada hasta el agotamiento de las fuerzas vitales del individuo y su progenie. En lugar de reaccionar contra esta aberración mental, los sacerdotes, los economistas y los moralistas han santificado el trabajo".[6] Texto programático y premonitorio... ¡Cómo han llegado a confirmar-

4. Vernant, J.-P., *Mito y pensamiento en la Grecia antigua* (ed. francesa, pág. 38).
5. Conche, M., *Le fondement de la morale*, pág. 98.
6. Lafargue, P., *El derecho a la pereza* (ed. francesa, pág. 121).

se hoy las observaciones de Lafargue! La evolución del mundo contemporáneo le da cada día más la razón. La prisión se ha vuelto dorada; se la acondiciona, se hace cada vez más solapada y, por oscuras alquimias, termina por presentarse como un nuevo Edén, la condición de posibilidad de la realización de uno mismo o el medio de alcanzar la plena expansión individual. No seamos ingenuos: nadie puede esperar que los sacerdotes, los economistas y los moralistas hagan otra cosa que no sea cantar a coro los méritos de esta virtud que exime tan eficazmente de aplicar cualquier vigilancia... El único que escribió algunas líneas muy pertinentes sobre esta cuestión fue Nietzsche, el vilipendiador de sacerdotes, economistas y moralistas. Dice en *Aurora*: "En la glorificación del 'trabajo', en los infatigables discursos sobre la 'bendición del trabajo', veo la misma segunda intención que en las loas dirigidas a los actos impersonales y útiles a todos: a saber, el temor de todo lo que sea individual. En el fondo, a la vista del trabajo –nombre con el que siempre se hace referencia a la dura labor que se extiende de la mañana a la noche–, uno siente hoy que esa faena constituye la mejor de las policías, que es una rienda que contiene al individuo y consigue obstruir vigorosamente el desarrollo de la razón, de los deseos, del gusto por la independencia. Al tiempo que consume una extraordinaria cantidad de fuerza nerviosa y la sustrae a la reflexión, a la meditación, a la ensoñación, a las preocupaciones, al amor y al odio, presenta constantemente ante la vista un objetivo mezquino y asegura satisfacciones fáciles y regulares. Así es como una sociedad donde la gente trabaja tenaz y permanentemente tendrá mayor seguridad: y hoy se adora a la seguridad como la divinidad suprema".[7] ¿Hace falta agregar algo más?

7. Nietzsche, F., *Aurora*, § 173.

El ocio sólo puede funcionar como un concepto operativo, partiendo del cual es posible distinguir al hombre libre del siervo. Nietzsche da la fórmula: "Quien no disponga de las dos terceras partes de su jornada para sí mismo es un esclavo, independientemente de lo que sea además: político, comerciante, funcionario o erudito".[8] Y Lafargue no nos dice otra cosa cuando invita a reducir al máximo el tiempo dedicado al trabajo: "Que [el individuo] se obligue a no trabajar más de tres horas diarias y a holgazanear y jaranear el resto del día y de la noche".[9] Podemos imaginar que éstos son textos que los cínicos aprobarían unos veinticinco siglos después de su tiempo.

Entre las fiestas del monedero falso, podríamos agregar la que durante mucho tiempo se celebró bajo el cielo mediterráneo el día de Pascuas y la víspera: la de San Holgazán. Hogueras, procesiones, músicas, bailes y antorchas son los elementos que concurren para que el rey de los holgazanes reine con fasto mientras duran las festividades. Apoltronado en su trono, el rey parodia a los notables y poderosos del momento antes de presidir el arte de no hacer nada, instituido como principio regente. La tradición se perpetuó, y en 1949 aún podía oírse un discurso conciso –no hay que fatigarse– en el transcurso del cual el orador afirmaba que "sin la ociosidad, se nos escapa todo el culto de lo bello..."[10]

Tener el trabajo en tan poca estima equivale a atribuirle escasa importancia a las riquezas y a la propiedad, que hoy son como la miel que atrae a las moscas. El cínico se burla del consumo que legitima la esclavitud con-

8. Nietzsche, F., *Humano, demasiado humano*, § 283.
9. Lafargue, *op. cit.*, pág. 133.
10. *Ídem*, pág. 93.

temporánea. Según él, "quien coloca su interés en los bienes de este mundo y limita la potencia de su sabiduría y su inteligencia a esas cosas viles y finitas no es un sabio, sino que se parece a las bestias que están a gusto en el lodo".[11] La riqueza de un filósofo reside en el dominio y el poder que tiene sobre sí mismo. El filósofo invierte en un estilo que exige la fusión de la ética y la estética, cuando los demás invierten su capital en lo económico y lo utilitario. Uno eligió la calidad y la vida, el otro la cantidad y el dinero. El primero es libre porque es autónomo, el segundo es siervo porque es esclavo de sus deseos. Un zapatero remendón y un prestamista debatirán a su vez la cuestión en el siglo de La Fontaine.

Diógenes se reía de las virtudes burguesas y "afirmaba que hasta el mismo Sócrates llevaba una vida de molicie: en efecto, se recluía en una confortable casita. Un lecho pequeño y un par de pantuflas elegantes, que usaba de vez en cuando",[12] lo esperaban al regreso del ágora. También sabemos que el sabio de la cicuta estaba casado con la desabrida Jantipa, con la cual tuvo tres hijos. Nada de estas cosas tenía Diógenes, que mendigaba sin vergüenza y afirmaba que "el amor del dinero es la metrópolis de todos los males".[13] Y cuando la moneda se hacía esperar en los días de limosna, el cínico increpaba a los paseantes: "Amigo mío –decía– pido dinero para alimentarme y no para pagarme la sepultura".[14]

En la economía cínica, la pobreza es una virtud que permite alcanzar más rápidamente el desapego necesario al filósofo: "La virtud –decía Diógenes– no podría habi-

11. Temistos, *De virtute*, 27.
12. Elien, *Hist. var.* IV. 11.
13. D. L., VI. 50.
14. D. L., VI. 56.

tar en una finca ni en una casa rica".[15] Castillos y propiedades alejan al hombre de la autenticidad. El tener es siempre un obstáculo para el ser: lo que uno compra no podría tener verdadero valor. La auténtica riqueza es la autosuficiencia[16], pues uno no posee la riqueza sino que es ella la que nos posee.[17] Favorino enseñaba las mismas cosas sobre este tema, pero además agregaba algunas recetas para alcanzar la sabiduría. "Uno se enriquece de verdad –decía– en la medida en que su saber se sitúe de este lado de sus deseos".[18] El pobre es siempre quien desea más de lo que puede adquirir. En definitiva, es menos una cuestión de cantidad que de relación con el dinero: una cuestión de calidad. No es pobre quien creemos.

Lo necesario es suficiente: desear lo que uno puede ofrecerse es encaminarse hacia la felicidad. Habiéndolo comprendido, Antístenes se libró de todo lo que poseía. Después de haber vendido sus bienes, habría distribuido el dinero obtenido entre quienes lo rodeaban.[19] Crates hizo lo mismo con una fortuna considerable después de haber asistido a la representación de una tragedia que lo convirtió al modo de vida cínico.[20] ¿Gracias de pobres en una Antigüedad que nada tiene en común con las condiciones contemporáneas? No parece tan seguro que así sea. Recuérdese, en un tiempo más próximo al nuestro, que Ludwig Wittgenstein abandonó toda la fortuna heredada de su familia, que había amasado sumas cuantiosas trabajando en la industria siderúrgica; su padre, "Karl Wittgenstein, era tan importante como los

15. Estobeo, *Florilegio*, M. 93. 35.
16. *Gnomolog. Vat.* 180.
17. D. L., VI. 50.
18. Estobeo, *op. cit.*, M. 94. 29.
19. San Jerónimo, *Adv. Jovin.* II. 14. 344.
20. D. L., VI. 87.

Krupp en Alemania o los Carnegie en los Estados Unidos"[21], familias que por lo demás, se relacionaban entre sí.

No apreciar el dinero es también considerar la avaricia como un vicio redhibitorio que supone la incontinencia de las pasiones, la imposibilidad de dominar los deseos. Los cínicos no perdían ocasión de expresar su soberano desprecio por las propiedades. Anaxímenes tomó un día la irritante iniciativa de mudarse ante la mirada de Diógenes: todos sus sirvientes iban agobiados como bestias de carga y transportaban una cantidad considerable de muebles y objetos diversos. En un aparte, pero en voz lo suficientemente alta como para hacerse oír –imagínese el efecto teatral logrado–, Diógenes dijo: "¿No tiene éste vergüenza de poseer tantas cosas y no poseerse a sí mismo?".[22]

Hay que tender al desapego más radical. Fiel a la metodología que lo caracteriza, el cínico rendía homenaje a un viejo beocio que "habiendo tropezado con un tesoro, lanzó una ventosidad haciendo caso omiso del hallazgo, como si la cosa careciera por completo de interés para él".[23]

Continuando su exégesis de los lugares comunes, el cínico ataca a la familia y las prácticas virtuosas asociadas con ella. Tal el caso del matrimonio, que corresponde a la religión doméstica según la cual la mujer se hace cargo de un sacrificio sistemático: deja al padre para encontrar un marido, con lo cual no hace más que cambiar de cadenas. Los griegos eran afectos, como lo somos nosotros desde siempre, a la fiesta que está a mitad de camino entre el carnaval y el entierro, para santificar ese día

21. Chaviré, C., *Ludwig Wittgenstein*, Seuil, págs. 23 y 75.
22. Máximo, *De divitiis et Paupertate*, 758.
23. Estobeo, *op. cit.*, M. 115. 22-24.

que marcaba –la expresión data del siglo XVIII y se la debemos a Hébert– el nacimiento de la "indisolubricidad" del matrimonio.

En Grecia, la condición de la mujer era deplorable. Estaba confinada, con sus pares, a los lugares donde aprendía a hilar y tejer y, sobre todo, donde no aprendía a leer. El analfabetismo era un arma utilizada por este pueblo cuyo carácter virtuoso no deja de alabarse en todo el mundo. A las mujeres se les exigía la sumisión y el silencio. Y el filósofo Aristóteles solía citar un verso de Sófocles que dice: "En la mujer, el silencio es un factor de belleza",[24] lo cual lo dispensaba de tener que buscar una fórmula para expresar la misma idea. El rango de la mujer era el de una mercancía. Así lo entiende Jean-Pierre Vernant cuando escribe: "El matrimonio es un acto de comercio contractual entre grupos familiares", al mismo tiempo que "permite a los hombres de un linaje dar origen a su propia progenie y asegurarse así la supervivencia de su casa".[25]

El celibato está prohibido en tanto manifiesta una evidente negación a participar de la empresa social, de lo colectivo y, por lo tanto, de la economía de la Ciudad. El Estado infligía una deshonra moral a los hombres sin esposa y hacía que su condición resultara sospechosa. En cambio, los padres de familia recibían ventajas notables. Recordemos que se trata de la Antigüedad griega, pues uno podría creer que se trata de un cuadro de situación reciente y contemporáneo. Fustel de Coulanges señala que el celibato es una impiedad grave, además de ser una desgracia, pues pone en peligro a los espíritus de la familia si el muerto no tiene una descendencia que pueda

24. Aristóteles, *Política*, 1260 A. 30. La cita es de Sófocles, *Ayax*, 293.
25. Vernant, J.-P., *op. cit.*, págs. 139-140.

rendirle culto. No casarse implica más de lo que uno podría pensar a primera vista: aparentemente, es el primer paso en la dirección de la insumisión cívica.

El Pseudo Demóstenes esboza un retrato exacto de la situación. Un retrato que hasta parece conservar validez más allá de los siglos: "Tenemos esposas para perpetuar nuestro nombre, concubinas para que nos cuiden y cortesanas para divertirnos".[26] ¿Hace falta aclarar que los cínicos no se ven representados en semejante descripción? Su repudio de la lógica mercantil en todos los sentidos les hacía rechazar el matrimonio, la procreación y la misoginia que, en casi todos los casos, son mutuamente dependientes.

En ese sentido, Antístenes y Diógenes hasta dieron pruebas de un relativo feminismo de buena ley. El primero confesaba que no hacía "diferencias entre la virtud de un hombre y la de una mujer",[27] lo cual, por lo demás, desestabiliza los esquemas de toda sociedad misógina (¿existe alguna que no lo sea?), y por consiguiente los de la sociedad griega. Por otra parte, ¿cuál era la relación de las mujeres y la filosofía en la Antigüedad? Las huellas son prácticamente mínimas: Cleobulina, hija de Cleóbulo, uno de los Siete Sabios,[28] de la que sabemos muy poco, más algunas otras mujeres pitagóricas cuyos textos, a tal punto desalentadores, es mejor no exhibir (Teano, Perixioné, Fintias, Melisa y Myia insisten en hacer el elogio de la cocina, la vajilla, el cuidado de la casa, de la sumisión a los trabajos domésticos y a los hombres). Uno creería que los textos que han llegado hasta noso-

26. Pseudo Demóstenes, *Contre Néaira*, 122.

27. D. L., VI. 12.

28. D. L., I. 6. Véase también: Le Doeuff, M., *L'Étude et le rouet. Des femmes, de la philosophie, etc.*

tros[29] fueron escritos por hombres para desacreditar a las mujeres. Todas ellas escriben cartas sobre la discreción que conviene a la mujer, sobre la educación de los hijos, el arte de vencer los celos, de gobernar la propia domesticidad, de elegir una nodriza o del maquillaje... Detengámonos aquí.

Las mujeres cínicas –o, más exactamente, *la* mujer cínica, pues sólo nos han quedado huellas de ésta– son de otro estilo. Podemos juzgarlas por Hiparquia, cuyas gracias son célebres. El lector recordará sus devaneos eróticos en público con Crates, pero antes de llegar a ese punto, Hiparquia ya había dado pruebas de una voluntad y una tenacidad que la honran. Les había comunicado a sus padres que quería compartir su vida con el filósofo cínico. Obviamente, la familia se opuso al aventurado himeneo. E Hiparquia les hizo saber que recurriría sin temor al suicidio si se le impedía llevar la vida que deseaba. Crates no ahorró esfuerzos para disuadirla y apeló a más de un recurso. Si el último tampoco surtía efecto, se vería obligado a abandonar su propósito: se irguió completamente desnudo ante ella y le dijo: "He aquí a tu futuro esposo y todo su haber, así que decide en consecuencia, pues no podrás ser mi compañera, salvo que adoptes mis hábitos de vida".[30] En ese mismo momento se consumó la unión y los dos sabios nunca se separaron.

La pareja infernal hasta se permitió un día exhibir el silogismo irónico en casa de Teodoro el Ateo. Pues Hiparquia no era solamente la histérica y ninfómana que las dos anécdotas anteriores podrían hacer creer; también era filósofa. Teodoro tuvo que rendirse a la retórica de

29. D. L., VI. 96.
30. *Ídem.*

Hiparquia: ésta había logrado dejarlo mudo y desconcertado como resultado de una argumentación. Boquiabierto, Teodoro se contentó con levantarle la falda. ¡Las cosas que algunos son capaces de hacer a falta de argumentos! Ella no se sintió en absoluto perturbada, y cuando el levantador de faldas, parodiando a Eurípides, le preguntó: "¿Es ésta realmente la que abandonó la lanzadera sobre el telar?", le replicó: "Sí, soy yo. Pero no creas que decidí mal en lo que a mí concierne, pues todo el tiempo que iba a perder sobre el telar preferí dedicarlo a mi educación. Porque no elegí los trabajos de las mujeres de amplios vestidos sino la vida intensa de los cínicos; no quise usar túnicas con broches, ni coturnos de suelas altas, ni la redecilla reluciente, sino la alforja, acompañada del báculo, el manto doble adecuado a toda ocasión y la manta de cama extendida en la tierra".[31]

Evidentemente, Diógenes sabe que el deseo es peligroso para la tranquilidad del espíritu y que las mujeres representan un riesgo para la sabiduría;[32] por su parte, Hiparquia podría haber dicho lo mismo respecto de los hombres. Pero para evitar este tipo de inconveniente, Diógenes podía recurrir al burdel, lo cual simplificaba las cosas. A quienes se lo reprochaban, les respondía: "También el sol entra en los albañales y no se ensucia".[33] Algunos le confesaban el desagrado que les provocaban las mujeres venales. Diógenes agregaba entonces que "no le parecía mal viajar a bordo de un navío sobre el que ya habían navegado muchos otros".[34] ¿Deberíamos abrir aquí un paréntesis, a la manera de los doctos y eruditos que

31. D. L., VI. 98., y Antipater de Sidon, *Anth. Pal.* VII. 413.
32. *Gnomol. Vat.* 189.
33. D. L., VI. 63.
34. Ateneo, *Deipnosofistas,* XIII. 588. E. F.

analizan el pensamiento cínico, para hacer notar que, en materia de ascesis y de renunciamiento, a los discípulos de Diógenes –y a él mismo– no hay quien les gane?

También a Crates le complacía frecuentar los lupanares, y cuando Hiparquia le dio un hijo esperó a que éste alcanzara la edad de comprender y lo llevó a comprobar *in situ* cómo eran aquellos lugares. En tal ocasión le dijo: "Así fue como se casó tu padre".[35] Según él, las uniones contratadas en esos sitios eran cómicas porque "partiendo del desenfreno y la ebriedad sólo pueden dar por resultado la locura".[36] La tradición dice que Crates también tuvo una hija a quien casó con uno de sus discípulos, después "de entregarla durante treinta días a prueba".[37] Queda claro el respeto que tenían por la institución matrimonial.

¿Eran más libres en aquella época en el burdel que en casa? ¿Era más condenable que una mujer alquilara sus servicios al primer llegado, en una relación contractual que descartaba por completo la hipocresía, que venderse para toda la vida mediante el matrimonio? A veces la casa de placer parece un progreso ético en comparación con el hogar burgués, donde florece como una planta en un invernadero la mujer sometida a disposición de su banquero. Conviene releer las páginas que Simone de Beauvoir dedica al tema en *El segundo sexo*, de una increíble actualidad.

Contra el matrimonio, el cínico promueve la unión libre, confiada al capricho de la fantasía. Cuando uno es joven siempre es demasiado temprano para casarse; y cuando uno es viejo siempre es demasiado tarde.[38] Ade-

35. D. L., VI. 88.
36. D. L., VI. 89.
37. D. L., VI. 93.
38. D. L., VI. 54.

más, si uno elige una mujer bella siempre deberá tolerar que los demás se la envidien, lo cual le hará la vida imposible: la esposa será objeto de codicia, y cada vez que esto ocurra, el esposo se verá asaltado por la inquietud. En cambio, si prefiere desposar a una fea no correrá el peligro de que se la roben, pero le resultará bastante ingrato convivir con ella.[39] Por todo ello, lo más sencillo es optar por la unión contractual, rescindible en el momento en que se desee, con quien lo consienta: "Si me siento solicitado por algún deseo amoroso –dice Diógenes– me contento con la primera que se presente".[40]

Diógenes conocía la naturaleza esencialmente comercial de la relación establecida en el matrimonio, donde uno puede imponerle su voluntad al otro y donde, en general, es la mujer quien lleva la peor parte de la alianza "El matrimonio –decía el cínico– no es otra cosa que la unión de un hombre y de una mujer a merced de la buena voluntad de uno y el consentimiento de la otra".[41] En una carta escrita a Zenón, Diógenes afirmaba: "No hay que casarse ni criar niños, pues nuestra raza es débil. El matrimonio y los niños constituyen una carga suplementaria para la debilidad humana. En todo caso, quienes se han casado con la esperanza de encontrar en ello un amparo, cuando se dan cuenta ya tarde de que estas situaciones les provocan aún más molestias se sienten apesadumbrados, pero en realidad podrían haber evitado sus errores desde el comienzo".[42] Algunos se inquietaban por la clase de planeta que resultaría de semejante programa. Pero es fácil imaginar la respuesta de Diógenes: la demo-

39. Paquet, L., *op. cit.*, pág. 128, nota 8.
40. Jenofonte, *Banquete*, IV. 38.
41. D. L., VI. 72.
42. Diógenes de Sínope, *Carta a Zenón*, XLVII.

grafía no le preocupaba en lo absoluto; se habría reído al ver el temor que despertaba en los demás la perspectiva apocalíptica de una tierra liberada de sus ocupantes bípedos sin plumas. Sólo un kantiano imaginaría que el imperativo diogeniano pudiera convertirse en un principio susceptible de universalización. Diógenes piensa por su cuenta, para sí mismo, y no siente ninguna preocupación por las perspectivas colectivistas. Para el filósofo es sabio no ser ni marido ni padre –ni madre– de familia, ocurra lo que ocurra con el resto. Siempre habrá la cantidad suficiente de individuos sometidos a las leyes de la especie para perpetuar la raza como un modo de ilustrar lo que considerarán idilio o amor. Schopenhauer respondió muy bien a todas estas objeciones.

Cuando alguien le preguntaba acerca de la angustia que podía sentir por no tener descendencia, por no tener hijos que se ocuparan de él en la vejez –como quien cultiva peras para apagar la sed–, Diógenes respondía: "No temas, como progenie dejo detrás de mí algunas victorias olímpicas";[43] y aún hoy, veinticuatro siglos más tarde, se sigue hablando de los hijos de Diógenes.

Finalmente, en materia doméstica, los cínicos cultivarán el escándalo alabando los méritos de la sodomía... Crates ya ofreció a los freudianos argumentos para entusiasmarse con una anécdota cuyo protagonista es un par de nalgas de un maestro de gimnasia. Antes de narrarla, se impone hacer una aclaración: en la Antigüedad existía la costumbre, cuando la posición de los actores lo permitía, de tocarle las rodillas a la persona a la que se le preguntaba algo. En aquella ocasión, Crates hizo una pregunta al deportista y la acompañó con un gesto dirigido a las nalgas del interlocutor, gesto que, por lo demás, al-

43. Flor. Monacense, 156.

canzó su objetivo. El hombre vestido con ropas deportivas reaccionó lanzando invectivas contra el cínico y éste, asombrado ante semejante respuesta, le espetó: "¿Y qué? ¿Acaso no son tan tuyas como tus rodillas?".[44] Ciertamente, no hubo allí más que un gesto divertido, pero la inocencia es la última de las virtudes practicadas por los cínicos, quienes lúcidos e ignorantes de cualquier forma de ingenuidad, obraban en consecuencia.

En cuanto a las prácticas sodomitas, no hay ninguna duda de que las justificaban. Sexto Empírico se muestra sorprendido al informarlo: "¿No resulta revulsivo que los adeptos al cinismo se atrevan a tomar con indiferencia la sodomía?".[45] Sin duda, los cínicos no se privaron de hacer bromas destinadas a estigmatizar a "los traseros dilatados", a los perfumados y a los hombres maquillados, como también a los invertidos. Pero en el plano teórico elogian el placer singular. Bion decía de Sócrates: "Hubiera sido una locura abstenerse, si verdaderamente él experimentaba alguna pasión por Alcibíades; y si no tuvo tal pasión, no hizo nada extraordinario".[46]

De modo que los cínicos manifestaron una mayor tolerancia que todos los demás griegos, incluso mayor que la del resto de los filósofos griegos, contrariamente a lo que se ha escrito sobre este tema.[47] Pues hay que destruir el mito según el cual Grecia fue un lugar privilegiado para las prácticas homosexuales desculpabilizadas. Domini-

44. D. L., VI. 89.
45. Sexto Empírico, *Hyp. Pyr.* III. 200.
46. D. L., VI. 49.
47. Véanse las páginas dedicadas a los cínicos en Meier, M. H. E. y Pogey-Castries, L. R. de, *Histoire de l'amour grec*; y en Guy Le Prat y Buffiere, F., *Eros adolescent. La pédérastie dans la Grèce Antique*, Les Belles Lettres.

que Fernández asigna el valor justo a este lugar común:[48] estaban proscritas la unión sexual entre esclavos y hombres libres, la voluptuosidad pasiva y todas las relaciones fundadas exclusivamente en el placer. La relación pederasta se aceptaba únicamente con fines pedagógicos y cesaba en el momento en que el amado se rasuraba por primera vez las mejillas y el mentón.

Debemos a Sade la exégesis más satisfactoria sobre la severa prohibición relativa a la sodomización: ésta designa de la manera más manifiesta posible el desvío de la sexualidad respecto de una finalidad utilitaria de procreación. Una puede existir sin la otra. El único fin de la sexualidad es la sexualidad misma y el placer asociado a ella: "La propagación no es en modo alguno el objetivo de la naturaleza –escribe Sade– es sólo algo que ésta tolera".[49] Así, el cínico manifiesta sin circunloquios y sin rodeos su repudio a la familia y a la moral sexual que ella presupone. Como segundo lugar común sobre el cual se apoya la sociedad, la familia es también uno de los objetivos de la desestructuración cínica. El celibato, la unión libre y la sodomía se transforman en valores que la sustituyen.

El tercer y último pilar del equilibrio burgués es la patria. Tanto en los griegos del pasado como en cualquier francés de hoy, el orgullo nacional provoca una vibración inmediata. Ese sentimiento de insensata vanidad aparece acompañado incluso por el privilegio de la nacionalidad que algunos consideran como un signo de los dioses, una cualidad de excepción. Los griegos eran afectos a esta lógica diferencial. Lo que hoy y desde hace mucho tiempo se nos presenta como un modelo de demo-

48. Fernández, D., *El rapto de Ganímedes.*

49. Sade, D. A. F. de, *La filosofía en el tocador* (ed. francesa, págs. 122 y 160).

cracia merece una revisión a fondo. En efecto, ¿qué clase de democracia es aquella que deja de lado a la mitad de la humanidad al excluir a las mujeres, y que entre los hombres pasa por alto a todos aquellos cuyos padres no sean ciudadanos? Los metecos, es decir, los extranjeros domiciliados en Grecia, tenían prohibido comerciar, ser propietarios de tierras, participar en los tribunales y asambleas o casarse con mujeres atenienses. ¿Hace falta decir que los siervos, los obreros, los menores y los marineros no tenían derecho a la ciudadanía, que sólo podían pretenderla los hijos varones nacidos de padre y madre ciudadanos?

Los cínicos se burlaban de esta asfixiante pretensión que hacía que los ciudadanos se tomaran a sí mismos muy en serio cuando en realidad debían su calidad de tales al azar del nacimiento. Antístenes les replicaba: "No sois más nobles que los caracoles y los saltamontes",[50] los que también podrían jactarse de residir sobre el suelo griego y de tener un origen idóneo. Y a otros les decía: "Yo tampoco nací de dos luchadores, y sin embargo soy hábil en la lucha".[51] La nobleza correspondía, según él, a cualidades singulares, muy superiores, que nada tenían que ver con la sangre. Una auténtica aristocracia no tiene ninguna necesidad de certificados ni justificaciones administrativas.

Así como no respeta al ciudadano, el cínico no le reconoce virtud al liberto. Cuando Diógenes se encontró con un hombre recién liberado, quien se enorgullecía en medio de la multitud que lo felicitaba por el acontecimiento, se burló de la asamblea: "Es exactamente como si se proclamara que, a partir de hoy, un sirviente cual-

50. D. L., VI. 1.
51. D. L., VI. 4.

quiera es escritor, geómetra o músico, sin haber aprendido nunca más que las sombras de estas artes. Pues la proclama no basta para hacerlo sabio, como tampoco para hacerlo libre; eso sería demasiado bello: sólo proclama su condición de esclavo".[52] La libertad del cínico supera y disminuye la del hombre común: la servidumbre es un estado del espíritu –cosa que Nietzsche no cesaba de repetir– que nada tiene que ver con las condiciones sociales ni con las decisiones administrativas. Además, los cínicos saben que la libertad sólo es tal cuando uno la reclama y no cuando alguien la otorga.

Bion habrá de hacerle esta misma observación a un rey que se preocupaba por sus orígenes: "Señor, cuando tenéis necesidad de arqueros, hacéis bien en no preguntarles sobre sus orígenes; sencillamente les asignáis un blanco y elegís a los mejores tiradores".[53] De manera similar, la tarea del filósofo es la búsqueda de la sabiduría, independientemente del lugar de donde provenga o de que pueda presentar un certificado de nacionalidad. La identidad tiene menos que ver con un título que con una cualidad. La ciudadanía es un juego para personajes mezquinos, orgullosos, proclives a las prerrogativas superficiales, cargados de vanidad y de desdén, que en virtud de un complejo de superioridad creen que se los considera mejores. La excelencia de la que se vanaglorian no es más que efecto del azar. En suma, la patria es una quimera, y la ciudadanía, una superchería.

Las leyes civiles son inútiles; sólo las leyes naturales merecen consideración, ya que "sean cuales fueren sus destinatarios, buenos o malos, los buenos no tienen necesidad de ellas y los otros no se volverán mejores a cau-

52. Filón, *Quod omnis probus...*, 157.
53. Estobeo, *op. cit.*, M. 86.13.

sa de ellas".[54] El positivismo jurídico, como puede conjeturarse, no satisface al cínico, quien conoce la carga de engaño contenida en el derecho positivo. El contrato, la norma social o la legislación no impiden que las naturalezas peligrosas se expresen y causen perjuicios. Más conveniente sería en cambio invitar a una mayor práctica filosófica, a un mejor conocimiento de las leyes naturales, a fin de regular los instintos destructores. Pero sobre este tema los cínicos no son proselitistas: saben que nada puede esperarse de lo colectivo. Sólo unos pocos serán captados; los demás continuarán su vida desordenada y mezquina. El proyecto cínico no es colectivo; por el contrario, propone una revolución singular como consecuencia de la cual el derecho positivo pierde su razón de ser en favor de una ley superior –la ley de la naturaleza–, que es la única que le concierne al filósofo.

Por último, los cínicos anuncian que reconocen prioritariamente a sus pares en sabiduría antes que a cualquiera que, aunque sea de su misma ciudad o su mismo país, se mantiene ajeno a la prudencia. Cuando otros jerarquizan la sociedad en función de los diversos grados de parentesco, entendidos como grados necesarios de semejanza, Antístenes propone la idea –de una cruel actualidad– de que "hay que prestarle más atención a un hombre virtuoso que a un pariente".[55] Más vale un bárbaro sabio que un griego tonto. La fórmula es legítima en cualquier época. Algo que daría que pensar a los patriotas y nacionalistas de siempre, en caso de que fueran capaces de tal ejercicio intelectual. Redimido de los prejuicios comunes, Antístenes menosprecia los lazos de sangre y los lazos civiles y no reconoce ningún obstácu-

54. Luciano de Samosata, *Vida de Demonax*, 52. 59.
55. D. L., VI. 12.

lo. Libre de ir adonde más le plazca, el filósofo cínico se siente en su casa esté donde esté, porque en todas partes es un exiliado. Por lo demás, con mucha frecuencia se le notificó un exilio que él abrazó por su propia cuenta: ¿cómo sorprenderse entonces de que Diógenes hiciera el elogio del exilio y de que Crates siguiera sus pasos?[56] Así es cómo a la pregunta "¿De dónde eres?", Diógenes respondía: "Soy ciudadano del mundo, (pues) la única verdadera ciudadanía es la que se extiende al mundo entero".[57] Y Crates acuñará esta soberbia fórmula para responder a la misma interrogación: "Soy ciudadano de Diógenes".[58]

56. D. L., VI. 49, y Plutarco, *Moralia*, 147. C. y 69. C. D.
57. D. L., VI. 63 y VI. 72.
58. D. L., VI. 93.

Conclusión

Ha llegado ahora el momento de dejar a Diógenes. ¿Qué conviene rescatar de este viaje a Grecia? Para ser cínico, ¿es necesario convertirse en onanista y caníbal, exhibicionista e incestuoso? Salvo que se trate de usar el pelo largo y la alforja, enarbolar un báculo contundente y lucir un manto agujereado... Como cualquiera se figurará, con tales actitudes estaría uno muy lejos de alcanzar el objetivo. Todas estas estaciones son simbólicas, suerte de referencias mnemotécnicas básicas cuya única función es teórica y pedagógica. Un flatómano no se convierte por esa sola condición en un cínico, pues en ese caso ya tendríamos cínicos en abundancia y no haría falta convocar a un nuevo cinismo.

El retorno a los griegos, ¿es sintomático? Ciertamente no. Los cínicos son atemporales y, por consiguiente, de una candente actualidad. La mejor manera de perdurar consiste en no pertenecer a ninguna época, pues de ese modo todo tiempo es el tiempo de uno. Indiscutiblemente, Diógenes podría encontrar su lugar en las postrimerías del siglo XX. Que no esté presente no significa que no haga falta. Evidentemente, el paso por el corpus

griego no implica necesariamente una fidelidad ciega a todo aquello que constituye la especificidad cínica. Tal el caso de la vestimenta o de la morada, de la limosna o de la falta de higiene. La imitación escrupulosa terminaría siendo un sacerdocio.

Antes bien, lo que conviene es seguir los pasos del cínico cuando éste propone una nueva manera de practicar la filosofía. Leamos a Nietzsche, quien parece esbozar un cuadro exacto del asunto: "La dignidad de la filosofía ha sido pisoteada; aparentemente la filosofía misma ha llegado a ser algo ridículo, sin importancia, de modo tal que todos sus verdaderos amigos tienen el deber de protestar contra esta confusión y de mostrar al menos que sólo son ridículos y sin importancia esos falsos servidores y esos indignos practicantes de la filosofía. Mejor aún, deberán demostrar por sus mismos actos que el amor a la verdad es una fuerza temible y poderosa".[1] ¿Hace falta agregar algo más a la comprobación nietzscheana? Ningún análisis puede ser más justo: hoy la filosofía ha sido confiscada por los doctos y los verborrágicos, los técnicos y los universitarios. Nada hay más malsano ni mortífero. El gusto por la sabiduría ha muerto y la actividad filosófica ha sido confinada a esferas en las que vanamente funciona en honor de unos pocos, agrupados en oratorios.

La filosofía muere por vivir únicamente en el claustro universitario y por descubrirse parsimoniosamente sólo en lugares confidenciales. Ha perdido todo contacto con la calle y la interrogación común para convertirse en una nueva teología a la medida de los laicos nostálgicos del poder de la Iglesia. En este sentido, Nietzsche escribió:

1. Nietzsche, *Consideraciones intempestivas* (ed. francesa, pág. 169). Agradezco a Patrick Hurel por haberme recordado esta referencia y por aportarme regularmente su punto de vista.

"En las universidades nunca se enseñó el único método de la crítica, el único método convincente que se puede aplicar a una filosofía, es decir, el que consiste en preguntarse si es posible vivir según sus principios; allí sólo se enseña la crítica de las palabras mediante las palabras".[2] ¿Tendríamos que seguir a Nietzsche aún más lejos, hasta cuando estigmatiza a "la raza débil que ocupa las cátedras de filosofía"?[3] Dejemos allí a los eruditos de cabezas canas que tanto contribuyen al deterioro de la disciplina...

Los cínicos aprenden a vivir, a pensar, a existir y a obrar ante los fragmentos del mundo real: cuando se encuentran con la muerte, el placer o el deseo. Enseñan la insolencia frente a todo lo que se engalana con las plumas de lo sagrado: lo social, los dioses, la religión, los reyes y las convenciones. La filosofía cínica se preocupa por las cosas cercanas y desacredita todas las empresas que privilegian el espíritu de seriedad.

Los nuevos cínicos podrían decirnos en qué aspectos somos aún piadosos, sabrían castigar la necedad, desesperar de los lugares comunes, invitar a la singularidad pura, desconfiar de las empresas gregarias y promover la verdad de lo singular. Con ellos, descubriríamos una alternativa al espíritu de gravedad, a los mercaderes del apocalipsis y a los teóricos del nihilismo. Montaigne había captado bien esta parte de sabiduría jovial presente en el estilo del cínico: "Diógenes, que callejeaba ensimismado, haciendo rodar su vasija y llevando de las narices al gran Alejandro, considerándonos moscas o vejigas llenas de aire, era un juez mucho más agrio y más punzante, y en consecuencia más justo, a mi entender, que Timón,

2. *Ibíd.*, pág. 151.
3. *Ibíd.*, pág. 153.

que fue llamado el misántropo".[4] Ni grosero, ni inclinado a las lamentaciones, ni plañidero ni presagiador del retorno de la barbarie o la decadencia, el cínico es un insolente para quien la filosofía es un antídoto contra la perpetua arrogancia de los mediocres.

4. Montaigne, *Ensayos*. I. 50.

Apéndice

Fragmentos de cinismo vulgar

I

Esbozar una breve teoría del cinismo vulgar equivale a proponer un resumen de la historia de la humanidad. La altanería, la hipocresía y el engaño son los motores de lo real. Como tales, dan volumen y forma al mundo. Tratar de encontrar algunas figuras emblemáticas implicaría casi inmediatamente intimar a todas o casi todas las funciones sociales a presentarse en el singular tribunal. Veamos, en cambio, cuáles son las prácticas que caracterizan el cinismo vulgar.

La esencia de esta retórica engañosa estriba en subordinar exclusivamente la acción a la eficacia, al éxito, sin dar lugar a ninguna otra consideración. El pragmatismo funciona como una garantía seudofilosófica: lo verdadero se confunde con lo eficaz, con lo que surte efecto. Difundida por la expresión proverbial, esta lógica se concentra en la fórmula según la cual el fin justifica los medios. En nombre del realismo, se sitúa del lado del sueño y la utopía todo aquello que invita a interpolar al-

guna preocupación ética entre el resultado y el método. El cínico vulgar se manifiesta ante todo en virtud del sacrificio evidente que hace del estilo en favor del éxito.*

La duplicidad designa asimismo, sin ambages, al individuo que prospera en pleno cinismo vulgar: ya sea que esconda, que enmascare las perspectivas prácticas, o ya sea que las falsee. En la hipótesis de máxima anuncia lo que hará, pero reserva la exclusividad de su información a unos pocos. Toda retórica aferente es seductora. La acción efectiva no se descubre como tal: el discurso que la precede es ficticio, imaginario e hipócrita. La teoría es demagógica, y la práctica, insolente. La sofisticación actúa como un arma temible, pues se apoya en la inocencia y la ingenuidad de los interlocutores y luego legitima una elocuencia de dos caras: la de las palabras y la de los actos.

El cinismo vulgar está presente en todos los estratos de la vida social. Para estructurar una lectura de la situación podemos tomar prestada la hipótesis de las tres funciones de Dumézil y buscar, en la medida de lo posible, las lógicas especiosas en el universo del sacerdote y de lo sagrado, del guerrero y de la violencia, de la masa de los productores y de los intercambios. A cada uno de estos niveles corresponde un conjunto de cinismos típicos que se imbrican extrañamente al punto de que resulta difícil, y de todas formas arbitrario, aislar uno de ellos sin examinar los nudos tentaculares que vinculan entre sí las diferentes instancias.

El cinismo religioso pone en escena una mitología que recurre al terror para asentar su poder. Se apela a lo sagrado, a lo intangible y a lo divino para promulgar una

* En una próxima obra nos proponemos analizar qué se entiende por estilo en materia de ética.

serie de prohibiciones y de invitaciones a la purificación que siempre apuntan a la realización de lo que Nietzsche llamaba con justicia "el ideal ascético". El discurso mistagógico procura, mediante el ascendiente alegórico, producir individuos civilizados, dóciles y conformistas que se privan del placer de lo real. Toda religión apunta a la muerte de la singularidad y a la realización de una comunidad, de una asamblea, a lo que la etimología cristiana formulará mediante la palabra "iglesia". La ley es el instrumento con el cual el cinismo religioso limita el aspecto dionisíaco del individuo a fin de acrecentar su aspecto apolíneo. Para afirmar el poderío de esta ley es conveniente hacerla derivar de una instancia ideal o divina. Nada más ventajoso que designar la Ley como aquello que participa de lo sagrado y que sólo el sacerdote puede descifrar. Los medios son religiosos, los discursos teológicos, y el objetivo, policial. Todo cinismo vulgar apunta siempre a un orden.

Un pensamiento religioso no siempre proporciona una religión. Para ello son necesarios retransmisores políticos concretos y la intercesión del clericalismo. No habiendo tenido su Galerio, ni su Constantino, su Edicto de Milán ni su Concilio de Nicea, el platonismo perduró como una ideología religiosa entre otras, aun cuando lo esencial de sus tesis se encuentra en el cristianismo. Invirtiendo la fórmula nietzscheana, podría considerarse el platonismo como un cristianismo para los filósofos. La lectura de algunas páginas del *Fedón* bastaría para mostrar la semejanza del diálogo con los Evangelios.

Dejemos de lado el registro lingüístico y evitemos la contabilidad del vocabulario religioso: absolver, cumplir la pena, recompensar, merecer, cometer una falta; estas expresiones constituyen una legión. Olvidemos las digresiones sobre la cosmología y la geografía infernal tan se-

mejantes a las de la mitología cristiana. Pasemos por alto el elogio del remordimiento y su santificación en la hipótesis de la redención, al igual que las fábulas sobre la inmortalidad del alma. Nos queda la fórmula platónica del ideal ascético: el ideal es "el hombre que, en su vida, ha dejado de lado todo aquello que es un placer concerniente al cuerpo".[1] De ahí la oposición ética cualitativa entre el hombre de alma "ordenada y prudente", dócil, y el que ha consentido demasiado los mandatos del cuerpo. Uno lleva una "vida bella y santa" y alcanza el poder extraordinario de vivir sin cuerpo en "lugares de residencia más bellos que los precedentes", descritos por Platón; pero agrega el filósofo: "Más allá de los medios necesarios para hacerlo fácilmente, en la circunstancia presente carezco del tiempo que correspondería dedicarles".[2] El segundo sólo conoce "transportes impetuosos", se ha negado a la purificación, y se halla condenado a "errar, presa de un completo desasosiego".[3]

La metodología platónica es emblemática de todas las metodologías que proponen las religiones: desprecio de la carne, del cuerpo y de la vida, y preferencia por el alma, el espíritu –arbitrariamente presentados como antítesis del cuerpo– y los ejercicios espirituales místicos que con perfidia instilan la muerte en la vida cotidiana. Las religiones funcionan en virtud del odio a la vida y del nihilismo: se apoyan en la repugnancia y luego invitan a anticipar la muerte como el mejor modo de instalarla en el corazón de la vida.

El cinismo religioso es un cinismo vulgar por cuanto invita a preferir la hipótesis a lo real, y desacredita la vi-

1. Platón, *Fedón*, 114. D.
2. *Ídem.*
3. *Ibíd.*, 108. C.

da de aquí abajo en nombre de una vida en el más allá. Se desprecia lo real en favor de lo imaginario, transfigurado en certeza por la mediación del objeto de fe. Feuerbach opuso el cinismo filosófico a este cinismo vulgar, y toda su obra apuntó en esa dirección. En *La Religion* escribe: "Rechazo las pretensiones al cielo para dar más valor a las pretensiones a la tierra".[4] La duplicidad del cinismo religioso es manifiesta: en nombre del ideal ascético, se producen individuos sometidos a la Ley divina que abdican de sus potencialidades en beneficio de un renunciamiento fundador de orden.

Los dioses son los auxiliares más valiosos de los reyes. Habría que negar lo evidente para no ver que la política es esencialmente una de las modalidades de lo religioso. El *cinismo político* enuncia sus subterfugios bajo el argumento de la necesidad histórica. Las estratagemas se ocultan recurriendo a la razón y a la necesidad, pero éstos son motores facticios: sólo impera la obsesión por tener acceso al poder y luego por mantener las cosas como están. El discurso es demagógico, humanista, hecho a medida del deseo. Se invocan la felicidad, la perfección, el paraíso. La escatología política es religiosa: siempre apunta a la restauración de un Edén perdido o a la realización de un ideal por venir. El juego consiste en desmerecer la vulgaridad del presente en nombre de un hipotético futuro. La exacción presente se justifica en virtud del resultado mirífico que se obtendrá más adelante. El cinismo político supone recurrir excesivamente a la moralidad del mañana para ocultar mejor la inmoralidad de hoy. El perspectivismo político pretende legitimar el estado de hecho cínico en nombre de un ideal de la razón esencialmente teórico. Hume formuló felizmente esta

4. Feuerbach, L., "Mort et immortalité", en *La Religion*, pág. 292.

duplicidad en su *Tratado de la naturaleza humana*: "En el mundo hay una máxima que ya se ha hecho totalmente corriente y que pocos políticos confiesan de buena gana, pero que la práctica de todas las épocas ha autorizado: hay un sistema de moral particular para los príncipes, mucho más libre que el sistema que debe gobernar a las personas privadas".[5]

La acción política es, por definición, cínica: justifica mediante el derecho, la ley o la necesidad histórica lo que corresponde fundamentalmente a pulsiones neuróticas. Estar en posesión del poder corrompe a cualquiera. La tentación de usarlo primero y de abusar de él después es demasiado grande. Suetonio nos enseña qué cosas es capaz de hacer un hombre que dispone de poder. El político quiere imprimir su marca en lo real de su tiempo: decide, quiere, legisla, exige e impone. Sus discursos anunciarán que obra para los demás, para el futuro, para un mañana venturoso. En nombre de una finalidad mítica, justifica exacciones y componendas.

Una vez más, es Platón quien mejor ilustra cómo opera el mecanismo cínico en la política: su *República* propone una ciudad justa, equilibrada, en la que cada momento estará determinado para producir un conjunto armonioso. El objetivo platónico es la realización de una política virtuosa y sabia. El discurso es religioso a más no poder: la Ley y el orden estarán allí para contener las veleidades agónicas, las pulsiones animales y las pasiones peligrosas. Y sin escrúpulos, Platón justifica el uso de la mentira, de la falsedad y de la hipocresía para lograr el Estado perfecto. Según él, la falsedad "puede ser empleada por los hombres como si fuera un remedio; por lo tan-

5. Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, L. III. 2ª parte, sección XI (ed. francesa, pág. 691).

to, es evidente que su utilización debe estar reservada a los médicos, y que los particulares incompetentes no deben acercarse a ella". Todavía más directo, agrega: "Por lo tanto, corresponde a los gobernantes del Estado, como a nadie en el mundo, recurrir a la falsedad, con miras a engañar, ya sea a los enemigos, ya sea a sus conciudadanos, por el interés del Estado; ocuparse de tal materia no debe corresponder a ninguna otra persona".[6] Peor aún, la mentira practicada por un particular será castigada con sanciones más graves. La razón de Estado encuentra aquí su fundamento y permite legitimar cualquier acción con el pretexto de que apunta en defensa propia y, aun cuando lo ignore, al bien lejano y probable del ciudadano llano. Como último recurso, siempre se le prohibirá al hombre de la calle la facultad de juzgar, alegando su ignorancia de la auténtica causalidad que determinó tal o cual exacción.

Después de Platón, parece imposible formular mejor el imperativo hipócrita inherente a la política. Botero o Maquiavelo no hacen más que ofrecer variaciones sobre este tema platónico. El autor de *El príncipe* modula la suya partiendo de la noción de pragmatismo. Se trata de encontrar en el resultado la legitimación de los medios. Para hacerlo, escribe: "Es justo, cuando las acciones de un hombre lo acusan, que el resultado lo justifique, y mientras ese resultado sea feliz, como lo muestra el ejemplo de Rómulo, siempre lo excusará".[7] El florentino nunca ocultará que el único problema de filosofía política que merece plantearse es el doble aspecto del acceso al poder y el mantenimiento en el pòder. El bien se iden-

6. Platón, *La República*, III. 389. B.

7. Maquiavelo, "Discurso sobre la primera década de Tito Livio", I. IX.

tifica con aquello que permite obtener el poder y conservarlo. Lo demás es vicio. Maquiavelo anuncia que hay que "vencer por la fuerza o por la astucia"[8] y enumera los métodos apropiados que van del fingimiento al asesinato, de la hipocresía a la expedición punitiva, de la mezquindad al pillaje. El Príncipe tiene la obligación ética de "obrar contra la palabra, contra la caridad, contra la humanidad, contra la religión".[9] Bien sabemos hasta qué punto está presente la lección de Maquiavelo en la invitación a hacerse pasar, según la oportunidad, por león o por zorro, hacerse fuerte o astuto.

¿Hay una fatalidad del cinismo vulgar en el registro político? Desde Tiberio, "que les daba su miembro a manera de pezón a niños de pecho ya crecidos"[10] –cuando no condenaba a algún otro a dejarse desgarrar la cara por un bogavante–, hasta Hitler, que transformaba el pelo de los judíos en tejidos para el Reich, hay una continuidad apocalíptica, con variaciones sólo de grado. Montaigne vio bien la paridad entre el cinismo vulgar y la acción política. Los *Ensayos* enseñan: "En toda fuerza pública hay oficios necesarios, no solamente abyectos sino incluso viciosos; en ella los vicios encuentran su lugar y se emplean para fortalecer nuestra unión, del mismo modo en que se emplean venenos en la conservación de nuestra salud. Si bien llegan a ser excusables, por cuanto nos son necesarios y porque el bien común oculta su verdadera calidad, hay que dejar que esta función la cumplan los ciudadanos más fuertes y menos temerosos, que sacrifican su honor y su conciencia como otros antes sacrificaron su vida por la salvación de su país; nosotros, los más débiles, debemos desempeñar pa-

8. Maquiavelo, *El Príncipe* (ed. francesa, pág. 312).
9. *Ibíd.*, pág. 342.
10. Suetonio, *Vidas de los doce Césares* (ed. francesa, pág. 119).

peles más cómodos y menos azarosos. El bien público exige que uno traicione, mienta y masacre*: resignemos esta misión a gente más obediente y flexible".[11] ¡Falso ingenuo! Montaigne simula inocencia y se extiende en la ironía para describir lo que luego estigmatiza con la expresión "prostitución de la conciencia".[12]

En la articulación de lo religioso y lo político se insinúa el *cinismo clerical*, cuyas virtudes consisten en permitir el pasaje efectivo entre el registro temporal y el espiritual. ¿Cómo legitimar la interferencia entre el reino de Dios y el de los príncipes? Convencidos de la vida eterna y de la preeminencia de lo espiritual sobre lo temporal, los clericales prefieren obtener una garantía sobre la eternidad. El aquí y ahora les interesa tanto como el más allá; es una cuestión de paciencia. El cinismo clerical quiere hacernos creer que si los sacerdotes se ocupan de los asuntos terrenales, en primer lugar no contradicen la enseñanza de Jesús –que sin embargo dice lo contrario–, luego están en lo correcto, y para terminar, sólo están expresando la verdad.

En la *Suma teológica*, Santo Tomás formula la siguiente pregunta: ¿les está permitido a los religiosos mezclarse en los asuntos seculares? Basta apelar un poco a la memoria para tener presentes las palabras de Jesús cuando invita a dar al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios, o cuando afirma que su reino no es de este mundo. El papa Bonifacio y San Benito exageraron en este sentido. ¿Cómo se las arregla el cinismo vulgar para

* La fotografía oficial de François Mitterrand como presidente de la República lo representa con un libro en la mano y con fondo de biblioteca. Cuando se hizo la toma, se supo que la obra era un ejemplar de los *Ensayos*. ¿Estaría abierto en esta página?

11. Montaigne, *Ensayos*, III. 1.

12. *Ibíd.* (ed. francesa, pág. 325).

justificar esta contradicción? Primero, Santo Tomás recita a sus clásicos: los Padres de la Iglesia, tal o cual fragmento de los Evangelios. Muestra que conoce bien los textos. Cita la Epístola a Timoteo o a San Jerónimo para indicar la indispensable impermeabilidad entre los dos registros: el temporal y el espiritual. Luego, en una bella fórmula silogística heredada de Aristóteles, Santo Tomás agrega que, sin embargo, el interés del prójimo puede exigir que uno se ocupe de los asuntos terrenales, sencillamente por caridad. Y hasta menciona una referencia de los Evangelios. De modo que, basta agregar, un sacerdote puede ocuparse de las cosas terrenales cuando una virtud altruista lo invita a hacerlo. El teólogo concluye diciendo: "No conviene a los religiosos frecuentar el palacio de los reyes por placer ni para obtener gloria o provecho. Pero presentarse en él por motivos de misericordia está dentro de sus funciones".[13] Así se justifica la presencia de los sacerdotes y el clero en las fortalezas de los señores y, en consecuencia, la ausencia de los religiosos junto a los pobres, los desposeídos y los que carecen de títulos.

Jesús puede perder su latín o sus fieles: en nombre de un principio ético, se justifica una conducta sospechosa. Todas las iglesias se constituyen así sobre la base de deformaciones silogísticas, metodológicas o dialécticas con las cuales se invierte el mensaje original. Para volver aceptable este abuso de autoridad, los retóricos sostendrán que hay un espíritu y una letra, y se designan los depositarios de la exégesis correcta, los escribas y lectores de los textos fundadores. Interpretarán e intentarán producir una ortodoxia, y por consiguiente una heterodoxia y las exclusiones correspondientes. Ellos serán los únicos

13. Santo Tomás de Aquino, *Suma teológica*, III, Q, 187. A.

habilitados para decir la verdad, aun cuando esa verdad esté en contradicción con la enseñanza inicial. Del mismo modo en que la Iglesia se convirtió en el enemigo más eficaz de la filosofía de Jesús, los países del Este se transformaron en los argumentos más ultrajantes de las ideas de Marx. Los clericales son, ante todo, productores de orden y de catecismos, de reducciones y de simplificaciones para uso de las masas.

II

El segundo fragmento de lo real está compuesto por los militares, los guardianes o quienes se han hecho expertos en interponer la fuerza y la violencia entre los reyes, los sacerdotes y el pueblo o las masas. El guerrero es un individuo a quien príncipes y clérigos le han encargado ejercer legalmente la coacción, la violencia y la destrucción. El *cinismo militar* consiste en presentar el apocalipsis guerrero o terrorista como algo útil, necesario para mantener el orden establecido o para producir un orden nuevo. El fin disciplinario justifica los medios brutales y desenfrenados. Cuando Platón describe su sociedad ideal, sitúa a los militares entre las instancias del poder y el pueblo. El guerrero evita el contacto directo entre los gobernantes y los gobernados, esteriliza el trato entre amos y esclavos para que sólo tengan lugar entre ellos relaciones de subordinación y sumisión. De modo tal que las cualidades del guerrero son agudeza para rastrear, agilidad para perseguir y fuerza para combatir.[14] Sus funciones son esenciales: encontrar, atrapar y golpear. (Recordemos que Platón describe una sociedad

14. Platón, *La República*, II, 375. A.

donde reinan la justicia, la armonía y la inteligencia.) En *Las leyes*, el filósofo llega a mostrar sin ambigüedad que la obediencia es el fundamento de todo orden político: de todas las leyes, "la más importante es que nunca nadie, ni hombre ni mujer, esté sin un jefe; que nadie, ni en sus ocupaciones serias ni en sus diversiones, deje que su alma tome la costumbre de hacer lo que sea por sí misma, dejándose aconsejar únicamente por ella misma; que, por el contrario, tanto en plena guerra como en plena paz, viva siempre con los ojos puestos en ese jefe y siga siempre sus pasos, aceptando que hasta en las cosas más ínfimas lo gobierne". El objetivo platónico, que por lo demás se confunde con el de los políticos, los sacerdotes y los militares, es que "siempre la vida forme, en la medida de lo posible, un bloque único".[15] Aborrecimiento de la singularidad, del carácter único, de la mónada: todo el cinismo vulgar está animado por este temor a la falta de cohesión, a la falta de consistencia del orden social. Los reyes y sacerdotes elaboran el modelo político y los guerreros lo ponen en práctica asegurándose la docilidad, la sumisión y la obediencia de los súbditos. Con el pretexto de proteger, de impedir el disenso y de evitar el caos, el guerrero instala el terror, la arbitrariedad y la coacción.

El principio de disciplina que tanto enorgullece al ejército es el pretexto en virtud del cual puede reinar el cinismo vulgar. También en este caso, mientras espera la guerra y el combate, el militar instala el poderío de la voluntad arbitraria en el corazón mismo de lo cotidiano. En el cuartel hay un derecho diferente del que existe fuera de él, otro orden, otra lógica. El cinismo es inherente al ámbito militar: jerarquizar es una manera de ejercer

15. Platón, *Las leyes*, XII. 942. B. C.

la dominación, de justificarla, de hacerla entrar en la realidad. Disciplinar es combatir, instalar el caos, adelantarse al desorden con el pretexto de instaurar un nuevo orden.

Maquiavelo desarrolló sobradamente la vulgaridad de las lógicas marciales en *El arte de la guerra*. Sabe que el oficio de las armas "obliga a la violencia, a la rapiña, a la perfidia y a una multiplicidad de otros vicios que necesariamente hacen malo [al hombre honesto]".[16] Pero el florentino advierte que se trata de un mal necesario y se impone la tarea de enseñar la aptitud guerrera: elogio de la disciplina, de la obediencia a cualquier orden recibida. El militar debe "habituarse hasta tal punto a estos combates simulados que termina por desear los verdaderos".[17] Maquiavelo entra en el juego y describe un combate ideal para ilustrar sus principios de estrategia: gritar, caer con furia sobre el enemigo, matar. "Ved –prosigue– con qué virtud, con qué facilidad, con qué tranquilidad masacran a sus adversarios".[18]

El autor de *El príncipe* también teoriza sobre cierto número de prácticas militares. Hasta puede leerse de su pluma el elogio de una técnica lacedemonia cuyos recursos explotaron a fondo los nazis: mostrad, dice Maquiavelo, a los enemigos despojados de sus vestidos, desnudos ante los soldados, "para que el espectáculo de sus delicados miembros les haga comprender que tales hombres no estaban hechos para atemorizar a los espartanos".[19] Pensemos en las largas hileras de esos pobres cuerpos desnudos bajo el cielo invernal de Alemania y llegaremos a la conclusión de que las técnicas guerreras,

16. Maquiavelo, *El arte de la guerra*, I. III.
17. *Ibíd.*, II. 7.
18. *Ibíd.*, III. 6.
19. *Ibíd.*, IV. 10.

sean cuales fueren los recursos tecnológicos que eximan de la mínima valentía, son todas prehistóricas, que todas ellas se apoyan en los instintos más rastreros y más primarios, no obstante lo cual justifican su acción en nombre de la cultura, la civilización y la inteligencia.

El cinismo militar es vulgar por cuanto propone los medios más bárbaros –agresividad, asesinatos, torturas, odio, salvajismo, violaciones, pillajes, desdén– para lograr fines enmascarados con oropeles por completo diferentes: triunfo de la civilización, el orden, la libertad, la independencia. Quizás éste sea el ámbito en el que los fines están más alejados de los medios y en que resulta más palmaria la contradicción entre ambos. Soldado de la paz, un militar es ante todo un profesional de la muerte.

Entre los amantes del uniforme y de la disciplina marcial se encuentran también los revolucionarios. En 1789 inventaron el ejército de reclutamiento, y en 1917 el Ejército rojo. El *cinismo revolucionario* enseña que para alcanzar el nuevo orden previsto todos los desórdenes posibles e imaginables son admisibles, en espera de un mañana venturoso. Leamos la fórmula clásica del cinismo vulgar en la pluma de uno de sus defensores más célebres: "Desde un punto de vista universal, la necesidad justifica el derecho a actuar; el éxito justifica el derecho del individuo".[20] Y otro afirma: "El medio sólo puede ser justificado por el fin".[21] El primero es Adolfo Hitler y el segundo León Trotski: cínicos vulgares emblemáticos si los hay.

Según el principio propuesto por Lenin: "El interés de la revolución, el interés de la clase obrera es la ley suprema",[22] toda acción es posible si se realiza en el marco

20. Hitler, A., *Mi lucha* (ed. francesa, pág. 379).
21. Trotski, L., *Su moral y la nuestra* (ed. francesa, pág. 95).
22. Lenin, *Oeuvres Complètes*, tomo XLII, pág. 31.

teleológico revolucionario. Continuemos con la lectura del revolucionario bolchevique: "Se puede privar por un tiempo a los enemigos del socialismo, no solamente de la inviolabilidad de la persona, no solamente de la libertad de prensa, sino también del sufragio universal". Y así se justifican el terror, la prisión, los asesinatos y las confiscaciones. Respondiendo a una pregunta sobre la pena de muerte, Lenin afirma: "Para nosotros, esta cuestión está determinada por el objetivo que perseguimos." Y en otro trabajo dice: "No existe otro camino para liberar a las masas que no sea aplastar a los explotadores mediante la violencia".[23]

En *Su moral y la nuestra*, Trotski redacta un manual del perfecto cínico de tendencia vulgar. Según él, retroceder ante los crímenes, los asesinatos, las purgas y las deportaciones es dar prueba de sensiblería y de sumisión a la moral burguesa de los explotadores. Pragmático, escribe: "La revolución no se concibe sin violencia ejercida sobre terceros y, teniendo en cuenta la técnica moderna, sin las muertes de ancianos y niños".[24] O bien, en otro fragmento: "A nuestro entender, lo que decide no es el móvil subjetivo sino la utilidad objetiva. ¿Tal medio puede llevarnos al objetivo?".[25] Toda remisión a la moral burguesa sólo serviría para retrasar el movimiento de la historia que va en el sentido de la liberación de los pueblos: invocar la compasión es hacerse contrarrevolucionario, pues "todo lo que lleve realmente a la liberación de los hombres está permitido". Más tarde agregó: "Sólo son admisibles y obligatorios los medios que aumentan la cohesión del proletariado, que le insuflan en el alma un odio inextinguible por la opresión, que le enseñan

23. *Ibíd.*, tomo XXVIII, pág. 173.
24. Trotski, *op. cit.*, págs. 68-69.
25. *Ibíd.*, pág. 99.

a despreciar la moral oficial y a sus seguidores demócratas".[26] Y otros textos del mismo tenor. A ese ritmo, si hemos de creer lo que dice Edgar Morin, hicieron falta 70 millones de muertos para crear un paraíso fracasado.[27]

III

La tercera y última instancia de lo social está compuesta por todos aquellos que no son ni reyes, ni sacerdotes, ni militares. En este grupo se encuentra, por supuesto, el pueblo, pero convengamos que el término es muy vasto e impreciso cuando se considera que habría que incluir en él a quienes ejercen el poder en el interior mismo de esta esfera. Los otros dos ámbitos de lo social afirman su poderío en terrenos que no son exclusivamente los suyos. En este caso, la masa organizada cuenta con comerciantes, artesanos, productores en general, pero también con hombres que sencillamente están comprometidos en la más desnuda de las intersubjetividades; aun cuando no se pueda negar esta dimensión entre los sacerdotes, los reyes y los militares, para mayor comodidad examinaremos ahora el cinismo ético.

El *cinismo capitalista* fue soberbiamente analizado por Karl Marx en *El capital*, que puede leerse como el manual de utilización de una maquinaria destinada a producir ganancias. La fábrica, la manufactura, participan del presidio y se valen sucesivamente de la prisión y del cuartel, tanto en la época de la Revolución Industrial como en la actualidad. Las condiciones del trabajo corresponden al

26. *Ibíd.*, pág. 95.
27. Morin, E., *De la nature de la U.R.S.S.*, Fayard.

régimen disciplinario: quien no lo haya experimentado puede leer *La condición obrera*, de Simone Weil.

Marx puso en evidencia la rapacidad de los capitalistas, de los economistas y de los financistas que aceitan la maquinaria con vidas humanas, al precio de la salud psíquica y la integridad corporal. Para reconocer la objetividad de las preocupaciones de Marx basta detenerse en las páginas en las que se limita a citar informes de inspección redactados por enviados del ministerio del Interior: el trabajo comienza antes de la hora legalmente establecida y termina después. Las horas ganadas así, ilegalmente, terminan por totalizar veintisiete jornadas laborales por persona y por año. El funcionario del ministerio escribe: "Cuando sorprendemos a obreros trabajando durante las horas del almuerzo o en cualquier otro momento ilegal, se nos da el pretexto de que ellos mismos son los que no quieren, por nada del mundo, abandonar la fábrica, y que hasta [la empresa] tiene que obligarlos a interrumpir el trabajo (para efectuar la limpieza de las máquinas, por ejemplo), particularmente los sábados a la tarde". Ahora bien, continúa el informante, si no se detienen es porque sencillamente no se les permite un momento de descanso. Y no se les permite simplemente porque la multa a que se expone [la empresa] en caso de que se compruebe el delito es menos elevada que las ganancias obtenidas gracias a este subterfugio. Se trata, dicen los inspectores, de "pequeños hurtos del capital" o de una "pequeña ratería de minutos". Económicamente, este escamoteo contribuye a la formación "de la plusvalía mediante el trabajo adicional".[28]

Cuando caracteriza el cinismo capitalista, Marx habla de "exacciones monstruosas, apenas superadas por las

28. Marx, K., *Oeuvres économiques*, Pléiade, tomo II, pág. 1245.

crueldades de los españoles contra los indios en América".[29] Y prosigue describiendo las condiciones de trabajo de niños menores de diez años, que permanecen en los talleres desde las tres de la mañana durante doce horas de trabajo nocturno: "La delgadez –escribe– los reduce al estado de esqueletos, se les retarda el crecimiento, los rasgos de las caras se les desdibujan y todo el cuerpo se les endurece con tal torpeza que el sólo mirarlos da escalofríos". Esclavitud, por cierto, pero también "lenta inmolación de hombres que sólo se ejerce con el objeto de fabricar telas o cuellos de camisa, para beneficio de los capitalistas". *El capital* analiza también las condiciones de trabajo de los alfareros, y el texto consigna espantosos informes médicos que describen el deterioro físico y moral de generaciones enteras. Luego expone la situación de los obreros empleados en fábricas de cerillas químicas, de papeles pintados o de pan a escala industrial. A continuación, Marx considera a los peones rurales, las modistas, los herreros y los obreros de las acerías. Uno creería estar leyendo la descripción de los infiernos de Dante, o estar asistiendo a impresionantes revisiones dignas de los apocalipsis de El Bosco...

Este tipo de cinismo no vacila en hacer de la vida humana el combustible de sus ganancias y beneficios. El dinero es el fin que autoriza todas las exacciones. Las formas han evolucionado un poco, pero la sustancia de la empresa capitalista ha permanecido idéntica: sacrificar hombres a los imperativos económicos, dejar de lado la singularidad en beneficio del conjunto. El objetivo es la rentabilidad y todo lo que la contradiga será implacablemente restringido. Por otra parte, los salarios de miseria a cambio de las tareas más humillantes, más repetitivas,

29. *Ídem.*

más maquinales, permiten obtener rendimientos inconmensurables de los que se dice, cínicamente, que no están destinados a los propietarios sino a la reinversión para adquirir medios de producción superiores. Y, sin pérdida de tiempo, ese dinero inyectado en la adquisición de nuevas máquinas multiplica aún más los beneficios. La riqueza de unos se paga con la explotación de los otros y todo se ajusta perfectamente en un movimiento infernal.

En realidad, podríamos sencillamente asociar el cinismo mercantil al *cinismo ético*, pues este último fragmento del cinismo vulgar es el motor de los demás, y es el fundamento de los cinismos religioso, político, clerical y militar. Estriba claramente en el repudio de la intersubjetividad en favor de una relación disciplinaria y jerarquizada. El cinismo ético se distingue esencialmente por la denegación de la dignidad, la voluntad deliberada de hacer del prójimo un medio para alcanzar los propios fines: el otro es alguien a quien hay que vencer, una presa que debe ser atrapada, un adversario al que hay que reducir. Este último cinismo podría caracterizarse como la quintaesencia de todo cinismo vulgar y era necesario un jesuita para teorizar este desdén. Leamos pues algunas páginas de Baltazar Gracián.

Hay tan poca distancia entre el Príncipe y el Cortesano, entre el florentino y el jesuita, que en ambos encontramos la misma metáfora animal para caracterizar la ética oportunista: "Cuando no puede uno vestirse la piel del león, vístase la de la vulpeja (...) A falta de fuerza, destreza; por un camino o por otro, o por el real del valor o por el atajo del artificio. Más cosas ha obrado la maña que la fuerza".[30] En torno al cinismo vulgar, Gracián enrosca las

30. Gracián, B., *Oráculo manual y arte de la prudencia*, en *Obras completas*, Biblioteca Castro Turner, 1993, Madrid, pág. 275.

espirales de sus artificios barrocos: elogio del disimulo y el engaño, de la falsedad y la hipocresía, del fingimiento y la simulación. "Sin mentir, no decir todas las verdades", prosigue el jesuita, quien parece ignorar que la Iglesia forjó la categoría de las mentiras por omisión: "No todas las verdades se pueden decir: unas porque me importan a mí, otras porque al otro".[31]

En otra parte, invita al juego y a la teatralización de las relaciones: se trata de transformar la realidad en escena a fin de mantener una perpetua representación en la que uno podría desempeñar todos los papeles según las necesidades del momento, presentarse con distintas apariencias, apelar a la confusión: "No allanarse sobrado en el concepto. Los más no estiman lo que entienden y lo que no perciben lo veneran";[32] simular ignorancia: "Hay tales ocasiones que el mejor saber consiste en no saber o en afectar no saber";[33] simular estupidez: "Saber usar la necedad. El mayor de los sabios juega tal vez de esta pieza [...]. Para ser bienquisto, el único medio es vestirse la piel del más simple de los brutos".[34]

Si el teatro no basta, habrá que avanzar sobre lo real como si fuera un campo de batalla donde será suficiente aplicar tácticas y estrategias para obtener la victoria sobre el otro. Así, para neutralizar a un adversario potencial habrá que comprometerlo a sabiendas: "Nunca fiar reputación sin prendas de honra ajena. Ha de compartirse el provecho en el silencio, y el daño en la facilidad. [...] Sea el riesgo común y recíproca la causa, para que no se le convierta en testigo el que se reconoce partícipe".[35]

31. *Ibíd.*, pág. 260.
32. *Ibíd.*, pág. 287.
33. *Ibíd.*, pág. 282.
34. *Ibíd.*, pág. 283.
35. *Ibíd.*, pág. 280.

Salvo que se prefiera recurrir al encanto o la seducción, a fin de limitar al otro. En varias ocasiones, Gracián emplea la metáfora del anzuelo. También puede llevarse el arte a su máxima expresión mediante la adulación: "Siempre se ha de llevar la boca llena de azúcar para confitar palabras que saben bien a los mismos enemigos. Es el único medio para ser amable el ser apacible".[36]

Teatrales o guerreras, las estrategias barrocas del jesuita son objetivantes: el otro es un pez al que hay que desgarrar por la boca, una presa que debe transformarse en picadillo, una fortaleza que debo reducir a arena, un obstáculo a mi propia expansión. La esencia del cinismo ético reside en el centro mismo de esta voluntad: hacer del otro una cosa, un objeto, obligarlo a alcanzar el estado animal, vegetal o mineral. Sade lo dijo todo en este sentido. Último malabarismo de un Gracián previsor, el Cortesano exhorta: "Doblar los requisitos de la vida es doblar el vivir (...) Todo ha de ser doblado, y más las causas del provecho, del favor, del gusto. Es trascendente la mutabilidad de la luna, término de la permanencia, y más las cosas que dependen de humana voluntad que es quebradiza. Valga contra la fragilidad el retén y sea gran regla del arte de vivir doblar las circunstancias del bien y de la comodidad".[37] Las dos caras y los recursos dobles expresan bien que la duplicidad es la raíz del cinismo vulgar. Y la forma contemporánea de la duplicidad es, desde Freud, sin discusiones, la esquizofrenia, si tenemos en cuenta su etimología.

36. *Ibíd.*, pág. 292.
37. *Ibíd.*, pág. 242.

Bibliografía comentada

No podría yo haber llevado a buen fin este elogio del cinismo sin el beneficio que implica contar con la obra de Léonce Paquet, *Les Cyniques Grecs: Fragments et témoignages*, un texto de 304 páginas publicado en 1975 por la Universidad de Otawa. Hay que destacar la importancia de esta obra mayor que reúne la totalidad de los textos cínicos y aferentes de la escuela. Allí podemos leer las doxografías de los siguientes autores: ante todo, de Antístenes, el padre fundador del cinismo, y de Diógenes, su primer discípulo. Luego, de la primera generación: Mónimo Siracusano, Onesicrito, Crates, Hiparquia, Metrocles, Menipe y Menedemo. Bion y Cercidas representan la segunda generación. A esto sigue un capítulo sobre Teles, testigo del antiguo cinismo. También se encuentran allí los Discursos IV, VI, VIII, IX y X de Dión Crisóstomo, y algunos testimonios sobre los cínicos de los tiempos de los Césares: Favorino, Demetrio y Demonax. Finalmente, el capítulo VIII está dedicado a Pouscar y a los discursos VI y IX de Juliano el Apóstata. Todas mis referencias –o casi todas ellas– han sido tomadas de esta compilación. Sin embargo, antes que remitir

al lector a este último libro, preferí mencionar el texto original indicado por el autor.

Felizmente, en 1988 se hizo una reedición de esta obra, que contiene además un índice de los autores antiguos y otro analítico, junto con una bibliografía de aproximadamente 430 libros en diversas lenguas. Sólo esta última ocupa veinticinco páginas. Como se comprenderá, este texto es literalmente la biblia del cinismo.

Quien prefiera un resumen de la historia del cinismo que no esté recargado de notas y sea financieramente más accesible, puede leer el libro VI del Tomo I de *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, publicado en Madrid en 1914 por la Librería Perlado, Páez y Cía.

También es recomendable, por la documentación y la síntesis que ofrece, la obra de Charles Chappuis, *Antistène* (1854, August Durant Libraire), en cierto sentido un trabajo pionero. El padre del cinismo aparece representado aquí como un filósofo socrático precursor del estoicismo: el autor se permite justificar su trabajo sobre una escuela filosófica subversiva señalando que los culpables de las gracias insolentes y quienes corrompieron el espíritu cínico fueron los seguidores de Antístenes.

Diógenes no ha sido objeto de ningún trabajo en particular. Con todo, el bibliófilo podrá consultar, aunque sólo sea por la belleza de la edición, el libro de C. Castera, *Le livre de Diogène* (Édition du Pot Cassé, 1950). De él no puede extraerse nada significativo que no esté ya en la obra de Diógenes Laercio.

Recientemente, la obra de Marie-Odile Goulet-Cazé permitió que el cinismo diera un leve salto a la actualidad; sin embargo el libro no tuvo la repercusión esperada. *L'ascèse cynique. Un commentaire de Diogène Laërce, VI. 70-71*, es un notable trabajo universitario de erudición. La autora propone situar la ascesis cínica entre el socra-

tismo y el estoicismo, y muestra que se caracteriza por la eficacia de un camino corto pero arduo que exige la práctica conjunta de ejercicios físicos y filosóficos. A menudo agudo y nunca tedioso, el análisis se desarrolla a veces como una investigación policial, particularmente cuando se trata de fechar, de autenticar o de criticar –en el sentido etimológico– determinado fragmento. La bibliografía es minuciosa y aún más lo es el apéndice, que propone un repertorio, presentado en 82 fichas, de los cínicos cuya existencia histórica fue comprobada, de 14 cínicos anónimos y de 9 personajes cuya pertenencia a la escuela es incierta, además de los cínicos ficticios, de los no cínicos calificados como perros y hasta de un cínico por error.

En todos los casos, la autora se remite a la bibliografía de la nueva edición de Léonce Paquet, señalando al pasar la extrema escasez de referencias en lengua francesa: 33 artículos, 7 obras, dos memorias y menos de una decena de libros en los que en algún capítulo se menciona el cinismo.

Finalmente, resulta muy agradable de leer, como una demostración magistral, el artículo de Jean-Paul Dumont, "Des paradoxes à la philodoxie" (en *L'Âne*, 1989, II, págs. 44-45). En él, Dumont analiza desde la perspectiva del nominalismo cínico las anécdotas del manto agujereado de Antístenes, de Diógenes y su lámpara y del gallo desplumado.

La obras en lengua alemana ponen de manifiesto la actualidad de que goza el cinismo en la otra orilla del Rin. Sin dominar el alemán, me sentí seducido por la obra de Jacques Bouveresse, *Rationalité et cynisme*, Éditions de Minuit, 1984. En efecto, el libro constituye una de las primeras ocasiones para conocer las tesis de Peter Sloterdijk. *Kritik der zynischen Vernunft* sacudió en su momento la escena filosófica alemana y Bouveresse

muestra en el primer capítulo cuáles son las tesis esenciales de la obra. Por otra parte, el debate suscitado por el libro de Sloterdijk fue publicado por Suhrkamp. Trece personas contribuyeron a la polémica, entre ellas Heinrich Niehues-Pröbsting, autor de *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus* (Wilhelm Fink Verlag, Munich, 1979). Aparentemente, a él se debe el concepto de Kunismo, acuñado para caracterizar al cinismo antiguo en oposición al cinismo contemporáneo, entendido en su sentido vulgar y peyorativo. Sloterdijk apela insistentemente a esta noción y no omite señalar, en una nota final, lo que le debe a esa obra. Ofrece además una extensa bibliografía sobre la cuestión cínica entre las páginas 306 y 314. Una de las riquezas de la obra consiste en mencionar todos los libros que a través de los siglos incluyeron el nombre de Diógenes en su título. Por su parte, el catálogo del British Museum señala diversos títulos en lengua francesa, desde *Diogène ou du moyen d'établir, après tant de misères et calamités, une bonne et assurée paix en France et la rendre plus florissante qu'elle ne fut jamais* de 1582, hasta *Diogène à Paris* de 1790. Incluso hay un *Diogène aux États généreaux* de 1789...

El libro de Peter Sloterdijk fue traducido al francés por Hans Hildenbrand para la editorial Christian Bourgois en 1987. Esta *Critique de la raison cynique* es, en varios aspectos, una obra paródica, y se proponía festejar con ironía el bicentenario de la aparición de la *Crítica de la razón pura* (1781). Un objetivo que casi se alcanzó: fecha de aparición, semejanza de los títulos, dimensiones (670 páginas) y la misma complejidad en un índice de títulos enmarañados y probablemente también en la expresión. Retomando los argumentos de Niehues-Pröbsting, Sloterdijk muestra cómo el kunismo puede ser un medio de luchar contra el cinismo contemporáneo. El

kunismo sería una manera de constituir la racionalidad moderna en el sentido de una nueva *Aufklärung* (Ilustración). Fulgores y extensiones terminan por establecer la semejanza entre Kant y Sloterdijk. En este sentido, objetivo logrado.

Bibliografía general

Los libros están citados por orden de aparición en los capítulos.

PREFACIO: LA FILOSOFÍA, EL MAESTRO Y LA VIDA

Hadot, Pierre, *Exercices spirituels et philosophie antique*, études augustiniennes, 1987, 2ª edición.
Deleuze, Gilles, *De Périclès à Verdi*, Minuit.
Plotino, *Ennéades*, trad. de É Bréhier, Les Belles Lettres. [Ed. cast.: *Enéadas*, Madrid, Aguilar, 1955.]
Platón, *Apologie de Socrate*, en *Œuvres Complètes*, Pléiade, Gallimard. [Ed. cast.: *Apología de Sócrates*, Buenos Aires, Eudeba, s/f.]
Lacarrière, Jacques, *Les Gnostiques*, Idées Gallimard.
Bréhier, Émile, *Introduction au stoïcisme*, en *Les Stoïciens*, Pléiade, Gallimard.

INTRODUCCIÓN: INCIPIT COMEDIA

Teofrasto, *Caractères*, Les Belles Lettres [Ed. cast.: *Caracteres*, Madrid, Gredos, 1985.]

Anthologie palatine, Les Belles Lettres. [Ed. cast.: *Antología palatina*, Madrid, Gredos, 1993.]

EMBLEMAS DEL PERRO

La Fontaine, J. de, *Fables*, Pléiade. [Ed. cast.: *Fábulas*, Barcelona, Tricomunicación, 2000.]
Nietzsche, F., *Ainsi parlait Zarathoustra*, Idées Gallimard. [Ed. cast.: *Así hablaba Zaratustra*, Buenos Aires, Editorial ADE, 1966.]
Plinio, *Histoires naturelles*, Las Belles Lettres. [Ed. cast.: *Historia natural*, Madrid, Gredos, 1989.]
Aristóteles, *Problèmes*, Éd. Ruelle.
Ateneo, *Les Deipnosophistes*, Les Belles Lettres. [Ed. cast.: *Deipnosofistas*, Granada, Universidad de Granada, 1975.]
Sexto Empírico, *Hypotyposes pyrroboniennes*, Aubier. [Ed. cast.: *Hipotiposis pirrónicas*, Buenos Aires, Tres Cantos, 1996.]
Juvenal, *Satires*, Les Belles Lettres [Ed. cast.: *Sátiras*, Barcelona, Tricomunicación, 1999.]
Gnomologium Vaticanum, de Gruyter, Berlín.
Estobeo, *Florilège*, Leroux.
Damasio, *Florilège*, Leroux.
Heráclito, *Fragments*, en *Les Présocratiques*, Pléiade. [Ed. cast.: *Fragmentos*, Madrid, Gredos, 1985.]
Platón, *République*, en *Œuvres Complètes*, Pléiade. [Ed. cast.: *La República*, Madrid, Alianza 2001.]
Nizan, P., *Les Chiens de garde*, Maspero. [Ed. cast.: *Los perros guardianes*, Madrid, Fundamentos, 1979.]
Droit, R. P., *L'Oubli de l'Inde*, P.U.F.

RETRATOS CON BARBAS Y OTRAS PILOSIDADES

Hegel, G. W. F., *Esthétique*, Tomo III, Champs Flammarion. [Ed. cast.: *Estética*, Madrid, Península, 1985.]

Elien, *Histoire variée*, Firmin Didot.
Epicteto, *Entretiens*, en *Les Stoïciens*, Pléiade. [Ed. cast.: *Manual y máximas*, México, Porrúa, 1992.]
Plutarco, *Apophtegmes des Lacédémoniens*, en *Œuvres morales*, Tomo I, Lefevbre éd. [Ed. cast.: *Obras morales y de costumbres*, Madrid, Gredos, 1983.]
Hecatón, *Anecdotes*, éd. Gomoll, Bonn.

LA VIRTUD DEL PEZ MASTURBADOR

Aristóteles, *Histoire des animaux*, Vrin. [Ed. cast.: *Historia de los animales*, Barcelona, Alpha, 1996.]
Dión Crisóstomo, *Discours*, Heinemann, Londres.
Dumont, J.-P., "Des paradoxes à la philodoxie", en *l'Âne*, nº 37, enero-marzo de 1989, págs. 44-45.

EL VOLUNTARISMO ESTÉTICO

Savater, F., *Ensayo sobre Cioran*, Ediciones Taurus, Madrid, carta prefacio de Cioran.
Juliano, el Apóstata, *Discours*, Les Belles Lettres. [Ed. cast.: *Discursos*, Madrid, Gredos, 1981.]
Luciano de Samosata, *Œuvres*, Lefevbre. [Ed. cast.: *Obras*, Madrid, Gredos, 1997.]
Máximo de Tiro, *Dissertation*, Masson et Besson.
Suidas, en Léonce Paquet, *op. cit.*
Nietzsche, F., *Fragments posthumes*, XI, Gallimard. [Ed. cast.: *Fragmentos póstumos y consideraciones intempestivas*, Madrid, Alianza, 1994.]
Montaigne, M. de, *Essais*, Seuil. [Ed. cast.: *Ensayos*, Barcelona, Iberia, 1968.]

PRINCIPIOS PARA UNA ESTÉTICA LÚDICA

Nietzsche, F., *Le livre du philosophe*, Aubier. [Ed. cast.: *El libro del filósofo*, Madrid, Taurus, 2000.]

LOS JUEGOS DEL FILÓSOFO-ARTISTA

Aristóteles, *Politique*, Vrin. [Ed. cast.: *Política*, México, UNAM, 1997.]
Nietzsche, F., *Le crepuscule des idoles*, Idées Gallimard. [Ed. cast.: *El crepúsculo de los ídolos*, Buenos Aires, Alianza, 1992.]
Jankélévitch, V., *L'ironie*, Champs Flammarion. [Ed. cast.: *La ironía*, Madrid, Santillana, 1986.]
Nietzsche, F., *Considérations inactuelles*, Gallimard. [Ed. cast.: *Consideraciones intempestivas*, Buenos Aires, Alianza, 1988.)
Vuarnet, J.-N., *Le Philosophe-Artiste*, 10/18.

METODOLOGÍA DEL FLATÓMANO

Feyerabend, P., *Contre la méthode. Esquisse d'une théorie anarchiste de la connaissance*, Seuil. [Ed. cast.: *Diálogo contra el método*, Madrid, Cátedra, 1999.]
Vernant, J.-P., *Mythe et pensée chez les Grecs*, Maspero, Tomo II. [Ed. cast.: *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Barcelona, Ariel, 1993.]
Rosset, C., *Le Réel. Traité de l'idiotie*, Minuit.
Aristóteles, *Métaphisique*, Vrin. [Ed. cast.: *Metafísica*, Madrid, Gredos, 2000.]
Wittgenstein, L., *Tractatus logico-philosophicus*, Idées Gallimard. [Ed. cast.: *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid, Alianza, 1988.]
Hipócrates, *La médicine ancienne*, Idées Gallimard. [Ed. cast.: *Sobre la medicina antigua*, Madrid, Gredos, 1987.]
Suetonio, *Vies des douze Césars*, Livre de Poche. [Ed. cast.: *Los doce Césarees*, México, Porrúa, 1982.]
Erasmo, *De civilitate*, en Élias, N., *La civilisation des mœurs*, Poche Pluriel.

Aristófanes, *Les nuées*, Les Belles Lettres. [Ed. cast.: *Las nubes*, Buenos Aires, El Ateneo, 1947.]
Petronio, *Satiricon*, en *Romans grecs et latins*, Pléiade. [Ed. cast.: *Satiricón*, México, UNAM, 1995.]
Flaubert, G., *La tentation de Saint Antoine*, Livre de Poche. [Ed. cast.: *La tentación de San Antonio*, Madrid, Siruela, 1989.]
Rabelais, *Gargantua*, en *Œuvres complètes*, Seuil. [Ed. cast.: *Gargantúa*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1995.]

ESTRATEGIAS SUBVERSIVAS

Wetzel, M., *La Méchanceté*, Éd. Quintette.
Hegel, G. W. F., *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Vrin. [Ed. cast.: *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, Madrid, Alianza, 2001.]
Freud, S., *Le mot d'esprit et ses rapports avec l'inconscient*, Idées Gallimard. [Ed. cast.: *El chiste y su relación con el inconciente*, en *Obras Completas*, tomo 8, Buenos Aires, Amorrortu, 1986.]
Filón de Alejandría, *Œuvres complètes*, Seuil. [Ed. cast.: *Obras completas*, Buenos Aires, Ed. Talmud.]
Gaultier, J. de, *Comment naissent les dogmes?*, Mercure de France.

BREVE TEORÍA DEL ESCÁNDALO

Lévi-Strauss, C., *Tristes tropiques*, Plon. [Ed. cast.: *Tristes trópicos*, Barcelona, Paidós, 1997.]
Leroi-Gourghan, A., *Les religions de la prehistoire*, P.U.F. Quadrige. [Ed. cast.: *Las religiones de la prehistoria*, Barcelona, Lerna, 1987.]
Tucídides, *Histoire de la guerre du Péloponnèse*, Pléiade. [Ed. cast.: *Historia de la guerra del Peloponeso*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1997.]

Heródoto, *Histoire*, Pléiade. [Ed. cast.: *Historia*, Madrid, Gredos, 2001.]
Aristóteles, *Éthique à Nicomaque*, Vrin. [Ed. cast.: *Ética a Nicómaco*, Madrid, Alianza, 2001.]
Détienne, M., *Dionysos mis à mort*, Gallimard. [Ed. cast.: *Dioniso a cielo abierto*, Barcelona, Gedisa, 1986.]
Teófilo, en Léonce Paquet, *op. cit.*
Caillois, R., *L'homme et le Sacré*, Idées Gallimard. [Ed. cast.: *El hombre y lo sagrado*, México, FCE, 1942.]
Julio César, *La Guerre des Gaules*, Pléiade. [Ed. cast.: *La guerra de las Galias*, Madrid, Gredos, 1996.]
Estrabón, *Géographie*, Hachette. [Ed. cast.: *Geografías. Prolegómenos*, Madrid, Aguilar, 1980.]
La Mothe Le Vayer, F. de, *Dialogues faits à l'imitation des anciens*, Fayard, Corpus.
Lévi-Strauss, C., *Les structures élémentaires de la parenté*, Mouton. [Ed. cast.: *Las estructuras elementales del parentesco*, Barcelona, Paidós, 1998.]
Freud, S., *Totem et tabou*, Payot. [Ed. cast.: *Tótem y tabú*, en *Obras Completas*, tomo 13, Buenos Aires, Amorrortu, 1986.]
Sade, D. A. F. de, *La philosophie dans le boudoir*, y *Justine*, Folio, 10/18. [Ed. cast.: *La filosofía en el tocador*, Madrid, Valdemar, 2000; *Justine*, Madrid, Fundamentos, 2000.]
Stirner, M., *L'Unique et sa proprieté*, Stock. [Ed. cast.: *El único y su propiedad*, Barcelona, Orbis, 1985.]
Homero, *Iliade*, Pléiade. [Ed. cast.: *Ilíada*, Barcelona, Bosch, 1956.]
Sófocles, *Antigone*, Garnier Flammarion. [Ed. cast.: *Antígona*, Madrid, Ediciones Clásicas, 1996.]
Horacio, *Odes*, Les Belles Letres [Ed. cast.: *Odas*, Barcelona, Orbis, 1998.]

Ovidio, *Heroides*. [Ed. cast.: *Heroidas*, Madrid, Alianza, 1994.]
Fustel de Coulanges, N. D., *La Cité antique*, Hachette. [Ed. cast.: *La ciudad antigua*, Barcelona, Península, 1984.]
Cicerón, *Tusculanes*, Les Belles Lettres.

LAS FIESTAS DEL MONEDERO FALSO

Nietzsche, F., *La volonté de puissance*, Mercure de France. [Ed. cast.: *La voluntad de dominio*, Buenos Aires, Aguilar, 1951.]
Macrobio, *Saturnales*, Les Belles Lettres.
Horacio, *Satires*, Les Belles Lettres. [Ed. cast.: *Sátiras*, Madrid, Alianza, 2001.]
Epicteto, *Dissertations*, Les Belles Lettres. [Ed. cast.: *Disertaciones*, Madrid, Gredos, 2002.]
Séneca, *Apokolokyntose*, Les Belles Lettres.
Clemencic, R., *La fête de l'Âne*, Harmonia mundi.
Janz, C. P., *Nietzsche. Biographie*, Tomos I, II, III, Gallimard. [Ed. cast.: *Friedrich Nietzsche*, Madrid, Alianza.]
Nietzsche, F., *Correspondance*, Gallimard. [Ed. cast.: *Correspondencia*, Buenos Aires, Aguilar, 1951.]
Nietzsche, F., *La naissance de la tragédie*, Idées Gallimard. [Ed. cast.: *El nacimiento de la tragedia*, Buenos Aires, Espasa Calpe, 1945.]
Foucault, M., *L'usage des plaisirs*, Gallimard. [Ed. cast.: *El uso de los placeres*, Madrid, Siglo XXI.]
Rodier, G., *Études de philosophie grecque*, Vrin.
Cioran, E. M., *Précis de décomposition*, Idées Gallimard. [Ed. cast.: *Breviario de podredumbre*, Madrid, Taurus, 1998.]

GEMONÍAS PARA DIOSES Y AMOS

Clemente de Alejandría, *Protreptique*, Cerf. [Ed. cast.: *Protréptico*, Madrid, Gredos, 1994.]

Cicerón, *De la nature des dieux*, Les Belles Lettres. [Ed. cast.: *De la naturaleza de los dioses*, Madrid, Gredos, 2001.]
Eusebio, *Préparation évangélique*, Cerf.
Jerphagnon, L., *Julien dit l'Apostat*, Seuil.
La Boétie, É. de, *Discours sur la servitude volontaire*, Garnier Flammarion. [Ed. cast.: *Discurso sobre la servidumbre voluntaria*, Madrid, Tecnos, 2001.]
Teón el Sofista, en: Léonce Paquet, *op. cit.*
Séneca, *Des bienfaits*, Les Belles Lettres. [Ed. cast.: *Los beneficios*, Buenos Aires, Nueva Biblioteca Filosófica TOR, s/f.]

EXÉGESIS DE TRES LUGARES COMUNES

Gorz, A., *Métamorphoses du travail. Quête du sens. Critique de la raison économique*, Galilée. [Ed. cast.: *La metamorfosis del trabajo*, Madrid, Sistema, 1994.]
Porfirio, en: Léonce Paquet, *op. cit.*
Conche, M., *Le fondement de la moral*, Édition de Mégare.
Lafargue, P., *Le droit à la paresse*, Maspero. [Ed. cast.: *El derecho a la pereza*, Madrid, Fundamentos, 1998.]
Nietzsche, F., *Aurore*, Idées Gallimard. [Ed. cast.: *Aurora*, Buenos Aires, Aguilar, 1957.]
Nietzsche, F., *Humain, trop humain*, Denoël-Médiations. [Ed. cast.: *Humano, demasiado humano*, Valencia, F. Sampere y Cía.]
Temisto, en: Léonce Paquet, *op. cit.*
San Jerónimo, *Contre Jovinien*, Vivès.
Chauviré, C., *Ludwig Wittgenstein*, Seuil.
Máximo, *Œuvres*, Cerf.
Sófocles, *Ajax*, Garnier Flammarion. [Ed. cast.: *Ayax*, Madrid, Alianza, 2001.]

Pseudo Demóstenes, *Contre Néaira*, en: Léonce Paquet, *op. cit.*

Le Dœuff, M., *L'Étude et le rouet. Des femmes, de la philosophie, etc.*, Seuil.

Jenofonte, *Le banquet*, Garnier Flammarion. [Ed. cast.: *El banquete*, Barcelona, Planeta, 1995.]

Meier, M. H. E. y Pogey-Castries, L. R. de., *Histoire dans la Grèce antique*, Ed. G. Le Prat.

Buffière, F., *Eros adolescent. La pédérastie dans la Grèce antique*, Les Belles Lettres.

Fernández, D., *Le rapt de Ganymède*, Grasset. [Ed. cast.: *El rapto de Ganímedes*, Madrid, Tecnos, 1992.]

Filón, *Œuvres*, Cerf.

Nietzsche, F., *Considérations inactuelles*, Aubier. [Ed. cast.: *Consideraciones intempestivas*, Buenos Aires, Alianza, 1988.]

APÉNDICE. FRAGMENTOS DE CINISMO VULGAR

Platón, *Phédon*, Pléiade. [Ed. cast.: *Fedón*, Buenos Aires, Eudeba, 1997.]

Feuerbach, L., *La religion*, s/d.

Hume, *Traité de la nature humaine*, Aubier Montaigne. [Ed. cast.: *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid, Tecnos, 1988.]

Maquiavelo, *Œuvres complètes*, Pléiade. [Ed. cast.: *El príncipe*, Buenos Aires, Colección Austral, 1938.]

Santo Tomás de Aquino, *Somme théologique*, Cerf. [Ed. cast.: *Suma Teológica*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, s/f.]

Platón, *Les lois*, Pléiade. [Ed. cast.: *Las leyes*, Madrid, Gredos, 1999.]

Hitler, *Mon combat*, Nouvelles éditions latines. [Ed. cast.: *Mi lucha*, Barcelona, Huguin, 1983.]

Trotski, *Leur Morale et la nôtre*, Pauvert. [Ed. cast.: *Su moral y la nuestra*, México, Ed. Minerva.]
Lenin, *Œuvres complètes*, Éditions du Progrés.
Morin, E., *De la nature de la URSS*, Fayard.
Marx, *Œuvres économiques*, Pléaide.
Gracián, *L'homme de cour*, Champ libre.